قواطع الأدلة

في الأصول

تأليف

الإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني

المتوفى سنة ٤٨٩ هـ

تحقيق

محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

قواطع الأدلة

في الأصول

تأليف

الإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني

المتوفى سنة ٤٨٩هـ

تحقيق

محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon
Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

اعلم وفقنى الله وإياك لالتزام مأموراته ورزقنا الحرص على تحصيل مرضاته أنه لابد للعبد من أربعة أشياء: العلم، والعمل، والإخلاص، والخوف.

فمن لم يعلم فهو أعمى، ومن لم يعمل بما علم فهو محجوب، ومن لم يخلص العمل فهو مغبون، ومن لم يلازم الخوف فهو مغرور، كما هو مقرر ومشهور[1].

واعلم أن العلوم المقصودة سبعة:

أحدها: علم أصول الدين ويسمى علم التوحيد، وهو أفضلها.

والثانى: علم القراءات.

والثالث: علم التفسير.

والرابع: علم الحديث.

والخامس: علم أصول الفقه.

والسادس: علم الفقه.

والسابع: مبادىء التصوف.

وغايتها: علم الحقيقة فالطب وهو تالى الفقه فى الأهمية.

ولهذا قال الإمام المعظم الشافعى رضى الله عنه: العلم علمان: علم الفقه للأديان، وعلم الطب للأبدان[2].

والآلات أفضل من الطب وأهمها ثلاثة : النحو، واللغة، والحساب المراد لتصحيح المسائل.

فينبغى للطالب أن يقدم الأهم، فالأهم، ولا يستغرق عمره فى فن واحد، ويعادى غيره من العلوم، لأن العلوم متعاونة بعضها يربط بعضًا. ولأن الشخص لا يكمل إلا إذا شارك فى غالب العلوم، ولهذا قيل إذا أردت أن تكون عالمًا فاقتصر على علمٍ واحدٍ وإن

---

(١) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٣).

(٢) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٩).

أردت أن تكون أديبًا فعليك بكل العلوم. بل يأخذ بكل علم من العلوم الواسعة النافعة ما يخرج بـه عن معاداته أى عن الجهل به لأن من جـهل شيئًا عاداه أى تاركـه وجانبه، وإنما يخرج من معاداة كل فن إذا أخذ منه أهمه وأنفعه، وهو ما يقف به على جميع أبوابه وأصول مسائله بعد معرفة حده، وموضوعه ونحوهما مما ينبغى تقديمه على الخوض فى كل فن ليكون على بصيرة فى طلبه لذلك الفن إذا أراد الشروع فيه وليتعرف ضوابطه وقواعده الكليات لينضبط له ما يتنزل عليها من الجزئيات، إذ إحاطة المخلوق بالعلم محال عقلاً ونقلاً ولهذا قيل:

مَا حَوَىَ العلمَ جميعًا أَحَد   لا وَلَوْ مَارَسَه أَلْفَ سَنَهْ
إنّما العلمُ بعيدٌ غَوْرُهُ   فخذوا مِنْ كُلّ عِلْمٍ أَحْسَنَهْ (١)

واعلم: أن جميع العلوم النقلية والعقلية مستنبطة من القرآن العظيم القديم، فاستنباط علوم الشرع الثلاثة، وعلم أرباب التصوف، والإشارات، والفرائض، والحساب، والتاريخ، والأصلين، وعلوم العربية الاثنى عشر، والوعظ، والخطب، وتعبير الرؤيا منه ظاهر، وكذا الطب من قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ [الأعراف:٣١] وقوله تعالى: ﴿وكان بين ذلك قوامًا﴾ [الفرقان:٦٧] إذْ لا يخرج شيءٌ عن هذين من مسائله.

وعلم النجوم: من آياته الدالة على الحكم الباهرة فى الليل والنهار، والشمس والقمر ومنازله، والنجوم، والبروج وغير ذلك، والهيئة من تضاعيف آياته المذكور فيها ملكوت السموات والأرض وما بث فى العالم العلوى والسفلى من المخلوقات، والهندسة من قوله تعالى: ﴿انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب﴾ [المرسلات: ٣٠].

والجدل: من براهينه وما فيها من المقدمات والنتائج، والقول بالموجب، ومناظرة إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام النمروذ ومحاجته لقومه. والرمل من قوله تعالى: ﴿أو أثارة من علم﴾ [الأحقاف:٤] على ما فسره ابن عباس رضى الله عنهما.

والجبر والمقابلة، وعلوم الغيب من أوائل السور فكان كذلك إلى غير ذلك من فنون العلم وأنواعها، وفيه أصول الصنائع وأسماء الآلات التى يضطر إليها، وضروب المأكولات، والمشروبات والمنكوحات وجميع ما كان ويكون فى الكائنات مما يحقق معنى قوله تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شيء﴾ [الأنعام:٣٨].

(١) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٩).

علم أصول الفقه

قال شيخى الحسينى الشيخ :ـ أمد الله فى عمره ـ (بالمعنى):

كلمة أصول الفقه لها اعتباران عند العلماء:

الاعتبار الأول:

قبل أن تكون علمًا على ذلك الفن المخصوص. وهى بهذا الاعتبار تتوقف معرفته على معرفة أجزائه: أصول، وفقه:

أما الأصول: جمع الأصل.

وهو لغة: ما يبنى عليه غيره سواء أكان البناء: حسيا: كبناء الحائط على الأساس. أو عقليًا: كبناء الحكم على الدليل. أو عرفيا: كبناء المجاز على الحقيقة.

فالأساس، والدليل، والحقيقة: أصل يبنى عليه غيره[(١)].

واصطلاحًا: له أربعة معان:

أحدها: الراجح، كما يقال: (الأصل فى الكلام الحقيقة)، أى الراجح فى الكلام الحقيقة، عند عدم القرينة الصارفة إليه.

والثانى: الصورة المقيس عليها: كما يقال: (الخمر أصل للنبيذ) على معنى أن: الخمر أصل مقيس عليه النبيذ فى الحرمة، وكما يقال: (التأفف من الوالدين أصل لضربهما)، أى أن التأفف أصل يقاس عليهما النبيذ فى الحرمة.

والثالث: القاعدة المستمدة: كما يقال: (إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل) أى على خلاف القاعدة المستمدة.

والرابع: الدليل: كما يقال: الأصل فى وجوب الصلاة **﴿أقيموا الصلاة﴾** أى الدليل على وجوبها[(٢)].

تنبيه: بعد إضافة أصول إلى الفقه كان معناه (مبنى الفقه) وليس مبناه إلا الدليل.

وأما الفقه:

فلغةً: الفهم مطلقًا سواء أكان غرضًا لمتكلم أم غيره ، وسواء كان المفهوم دقيقًا أو غيره[(٣)].

---

(١) وقال الشيخ الفيروزآبادى: الأصل: أسفل الشىء. انظر القاموس المحيط (٣/٣٢٨).

(٢، ٣) انظر: نهاية السول (١/٧).

لقوله تعالى: ﴿فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا﴾ [النساء:٧٨] ولقوله تعالى: ﴿وإن من شىء إلا يسبح بحمده * ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء:٤٤].

وأما اصطلاحًا: فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

فعلى هذا يكون تعريف أصول الفقه بالاعتبار الأول:

الأدلة الإجمالية التى ينبنى عليها العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[1].

الاعتبار الثانى:

وهو بعد أن جعلت كلمة (أصول فقه) علمًا على ذلك الفن المخصوص، فصارت لفظًا مفردًا لا يدل جزؤه على جزء معناه، وصار كل جزء منه بمثابة الحرف من الكلمة المفردة، التى لا دلالة له على شىء إذا انفرد.

وعرف بـ (القواعد التى يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من الأدلة التفصيلية).

شرح التعريف:

أما القواعد: جمع قاعدة وهى: قضية كلية يتعرف بها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعها كما يقال: كل أمر للوجوب، وكل نهى للتحريم، فهما قاعدتان يندرج تحت الأولى جميع الأوامر، وتحت الثانية جميع النواهى.

قوله: (التى يتوصل بمعرفتها): أى التى يمكن للمجتهد من تلك القواعد، أن يصل إلى استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية. والتقييد بالشرعية لإخراج غير الشرعية، والتقييد بالعملية لإخراج العلمية.

وعرف أصول الفقه تعريف آخر وهو: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد[2].

شرح التعريف:

المعرفة: هى الإدراك الشامل للتصور والتصديق وهو جنس فى التعريف يشمل جميع المعرفة، كمعرفة الأحكام ومعرفة الأدلة.

---

(١) انظر: نهاية السول (١/ ٢٢).

(٢) انظر: نهاية السول (١/ ٥).

الدلائل: جمع دليل وهو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب مطلقًا قطعًا أو ظنًا.

والمراد بمعرفة الدلائل: التصديق بثبوت المحمول، الذى هو حال من أحوال الأدلة، للموضوع الذى هو الدليل الإجمالى.

وقوله: (إجمالاً): أى الكلية التى لم يلحظ فيها دليل جزئى بخصوصه. ومثال ذلك الجزئى (مطلق أمر، مطلق نهى).

كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ وقوله: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ فإنما يكون البحث عنها من وظيفة (الفقيه الخلافى).

وقوله: (وكيفية الاستفادة منها): معطوفة على دلائل، معناها: أى كيفية الاستفادة باستنباط الأحكام الشرعية متوقفة على معرفة شرائط الاستدلال، كـ: «تقديم النص على الظاهر» وكـ: «تقديم المتواتر على الآحاد».

وقوله:(ومعرفة حال المستفيد): المستفيد هو طالب الحكم من الدليل، وهو المجتهد.

تنبيه: الفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية، واستفادته تتوقف على:

١ ـ الأدلة الإجمالية.

٢ ـ المرجحات.

٣ ـ صفات المجتهد.

موضوع علم الأصول:

موضوع أى علم هو البحث عن عوارضه الذاتية، فموضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية من حيث إثبات الأحكام الكلية ليتوصل بذلك إلى كيفية استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية.

كيفية استنباط الحكم الفقهى من الدليل التفصيلى:

يتم الاستنباط كالآتى:

١ ـ أن تأتى بالقاعدة الكلية الأصولية وتجعلها كبرى قياس.

٢ ـ ثم تأتى بقضية موضوعها عمل فى أعمال المكلف وتجعلها صغرى قياس.

٣ ـ محمول هذه القضية هو نفس موضوع القاعدة الأصولية التى جعلتها كبرى قياس.

فائدة علم أصول الفقه:

فائدته القدرة على استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية، واطمئنان النفوس إلى ما قلدت فيه من الأحكام.

وللعلماء فى البحث عن قواعد الأصول طريقتان:

إحداهما: طريقة المتكلمين: وهى تعنى بتقرير القواعد وتحرير المسائل، وإقامة الأدلة، والإكثار من المجادلة فيها، وليس لهم عناية إلا فى القليل النادر.

والثانية: طريقة الحنفية: وهى تعنى بتطبيق الفروع الفقهية على القواعد الأصولية، وأخذ الأحكام من تلك القواعد المستنبطة من الفروع المنقولة عن الأئمة، وقد سبق إلى هذه الطريقة الإمام المعظم الشافعى - رضى الله عنه -

استمداد علم أصول الفقه:

يستمد علم الأصول من:

١ - علم الكلام. ٢ - اللغة العربية. ٣ - الأحكام المراد تصورها.

أما علم الكلام: فلأن العلم بالمسائل الأصولية يتوقف على العلم بالقواعد الكلامية كالآتى:

١- معرفة الله سبحانه وتعالى، والعلم بوجوده تتوقف عليه حجية الأدلة الإجمالية، ليعلم بأنه سبحانه وتعالى هو المكلف فلا يلزمنا إلا تكليفه ولا يتقرر علينا إلا حكمه.

٢ - صدق المبلغ.

٣ - دلالة المعجزة.

٤ - إثبات العلم لله سبحانه وتعالى.

وأما اللغة العربية: فلأن الكتاب والسنة عربيان، والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز، ومنطوق ومفهوم، وعام وخاص، ومطلق ومقيد.

وأما الأحكام المراد تصورها: فلأنه لا يمكن الحكم بالشىء، دون تصوره، ومقصود الأصولى إثبات الأحكام ونفيها فى الأصول، من حيث إنها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها.

وإلى هنا انتهى ما أردته من كلام شيخى الحسينى الشيخ - أمد الله فى عمره -.

طالب العلم

ترجمة المصنف

أولاً: اسمه:

هو الشيخ منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد ابن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله التميمى أبو المظفر بن السمعانى.

ثانيًا: مولده:

ولد سنة ست وعشرين وأربعمائة فى ذى الحجة بمرو. (٤٢٦ هـ).

ثالثًا: نسبته:

هو نسبة إلى «سمعان» بطن من تميم، والسمعانى: بفتح السين، وسكون الميم، وفتح العين.

رابعًا: نشأته:

نشأ الشيخ أبو المظفر بن السمعانى فى أسرة مشهود لها بالعلم: أما أبوه فهو القاضى المروزى: أبو منصور السمعانى: محمد بن عبد الجبار، وكان من كبار مشايخ الأحناف. وأخوه هو على بن محمد بن عبد الجبار أبو العلاء: تفقه على أبيه، وأتقن فقه الأحناف.

خامسًا: رحلته العلمية:

تمذهب أولاً على مذهب الإمام الأعظم على أبيه، وبعد موت أبيه سنة (٤٥٠ هـ) دخل إلى بغداد والتقى بالشيخ أبى إسحاق الشيرازى صاحب المهذب وابن الصباغ الشافعيان وجرت المناظرات بينه وبينهما لاح من خلالها التحول من المذهب الحنفى إلى المذهب الشافعى. ولم يستقر على المذهب الشافعى حتى جاور مكة وعندها تمذهب على المذهب الشافعى، ورأى رؤيا تحثه على الانتقال إلى المذهب الشافعى، وفى أثناء وجوده فى مكة صحب الشيخ الحافظ أبو القاسم الزنجانى وكان من كبار الشافعية هناك، ولكنه فى هذه الأثناء رأى أمه فى رؤيا تحثه على الانتقال إلى مرو، وكان منه أن أسرع بالسفر إلى مرو وتأججت هناك الفتنة بسبب انتقال أبى المظفر إلى المذهب الشافعى، وازداد الأمر سوءاً حتى ثارت الفتنة بينه وبين عوام الناس حتى الخواص ومن ضمنهم أخوه

فعاداه وزجره، إلا أن أبا المظفر استقر على التمذهب بالمذهب الشافعي مع كل هذه الموانع والفتن فهاجر إلى طوس ليبتعد عن الفتنة فاستقبل هناك أفضل استقبال وكان في نوبة نظام الملك، الذي أكرمه إكرام العلماء، وعقد له مجلس العلم ـ وكان نظام الملك شافعي المذهب ـ وشاع ذكره، وعلمه العوام والخواص، ولما استحكم أمره على مذهب الشافعية عاد إلى مرو وكانت هذه الفترة كفيلة بإخماد الفتن، والمصالحة بينه وبين أهل بلده وأخيه حتى صار السمعانية كلهم شافعية.

مؤلفاته:

تعتبر كتب السمعاني مع قلتها من نفائس ما ألف في الأصول والخلاف:

فمنها: القواطع في أصول الفقه (وهو كتابنا هذا).

ومنها: الاصطلام في الرد على الشيخ أبي زيد الدبوسي. وقد ذكره كثيراً في كتابه القواطع.

ومنها: الأوسط أو الأوساط، في الخلاف.

ومنها: البرهان في الخلاف.

ومنها: الانتصار لأصحاب أهل الحديث.

ومنها: منهاج أهل السنة.

ومنها: الرد على القدرية.

ومنها: الرسالة القوامية

ومنها: مجموع في الأحاديث.

وفاته:

توفي ـ رحمه الله ـ بعد حياته الحافلة بالعلم ثالث عشر ربيع الأول في يوم الجمعة، سنة تسع وثمانين وأربعمائة من الهجرة (٤٨٩ هـ) بمرو ودفن في مقبرتها[1].

* * *

---

(١) انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٣/ ٣٩٣)، وفيات الأعيان (٣/ ٢١١)، طبقات الشافعية (٥/ ٣٣٥)، النجوم الزاهرة (٥/ ١٦٠)، المنتظم (٩/ ١٠٢)، مفتاح السعادة (٢/ ١٩١)، كشف الظنون لحاجي خليفة (٦/ ٨٣).

نسبة كتاب القواطع للسمعانى

لا يشك فى نسبة القواطع للسمعانى، فقد قال حاجى خليفة: القواطع فى أصول الفقه لأبى المظفر منصور بن محمد السمعانى الشافعى المتوفى سنة (٤٨٩ هـ) انظر كشف الظنون (٢/١٣٥٧).

***

خاتمة

ولا يسعنى فى النهاية إلا أن أقدم شكرى الخاص الخالص:

لشيخى فى الأصول أمد الله فى عمره شيخى الحسينى الشيخ الذى كان سببًا فى إخراجى من حيز الجهل إلى حد طلب العلم فى أصول الفقه والذى ساعدنى كثيراً فى الحضور فى الدراسات العليا ـ قسم الأصول جامعة الأزهر المحروسة حفظها الله، وقد لازمت الشيخ مدة ست سنوات فجزاه الله عنا خير الجزاء.

وكذلك لازمت المغفور له الشيخ جاد الرب رمضان ـ رحمه الله ـ وكانا صديقين حميمين وقد استفاد جُل طلبة الفقه والأصول منهما كثيراً، ويعتبرا امتداد للعواميد فى الأزهر الشريف وكان وقت العلم والخير العظيم وقتها دون ما نراه الآن.

ولا أنسى فضيلة الدكتور كمال عبد العظيم العنانى الذى أفاض على كثيراً فى الفقه الشافعى وجعل بيته محرابًا للعلم فجزاه الله عنا خير الجزاء.

ولشيخى المغفور له ـ محمد أنيس عبادة كل الشكر والعرفان بالجميل حيث أنار لى طريق العلم فى أصول الفقه على المذهب الحنفى.

ولكل من عاوننا فى نسخ وضبط هذا الكتاب العظيم الجليل الذى جلسنا فى تحقيقه قرابة السنة والنصف حتى خرج على هذا الوجه الحقير الضعيف فنرجو المغفرة والعفو والصفح من الواحد الأحد الفرد الصمد.

٢٧ ذو الحجة ١٤١٧ هـ
الموافق ٤ / ٥/ ١٩٩٧م
القاهرة ـ الظاهر

طالب العلم
محمد حسن محمد حسن إسماعيل
الشهير بـ (محمد فارس)

وصف المخطوط

لقد اعتمدنا فى تحقيق هذا الكتاب النفيس على النسخة الخطية الكائنة فى معهد المخطوطات العربية وهى مصورة من مكتبة فيض الله ـ تحت رقم ٦٢٧ ـ وتاريخ نسخها (٨١٥) وقياس الصفحة ١٧,٥ × ٢٧ سم. وعدد أوراقها ٣٠٩ ق.

وأظن أنها النسخة الوحيدة لكتاب القواطع.

وقد أعاننا الله على تحقيقها، والله الموفق.

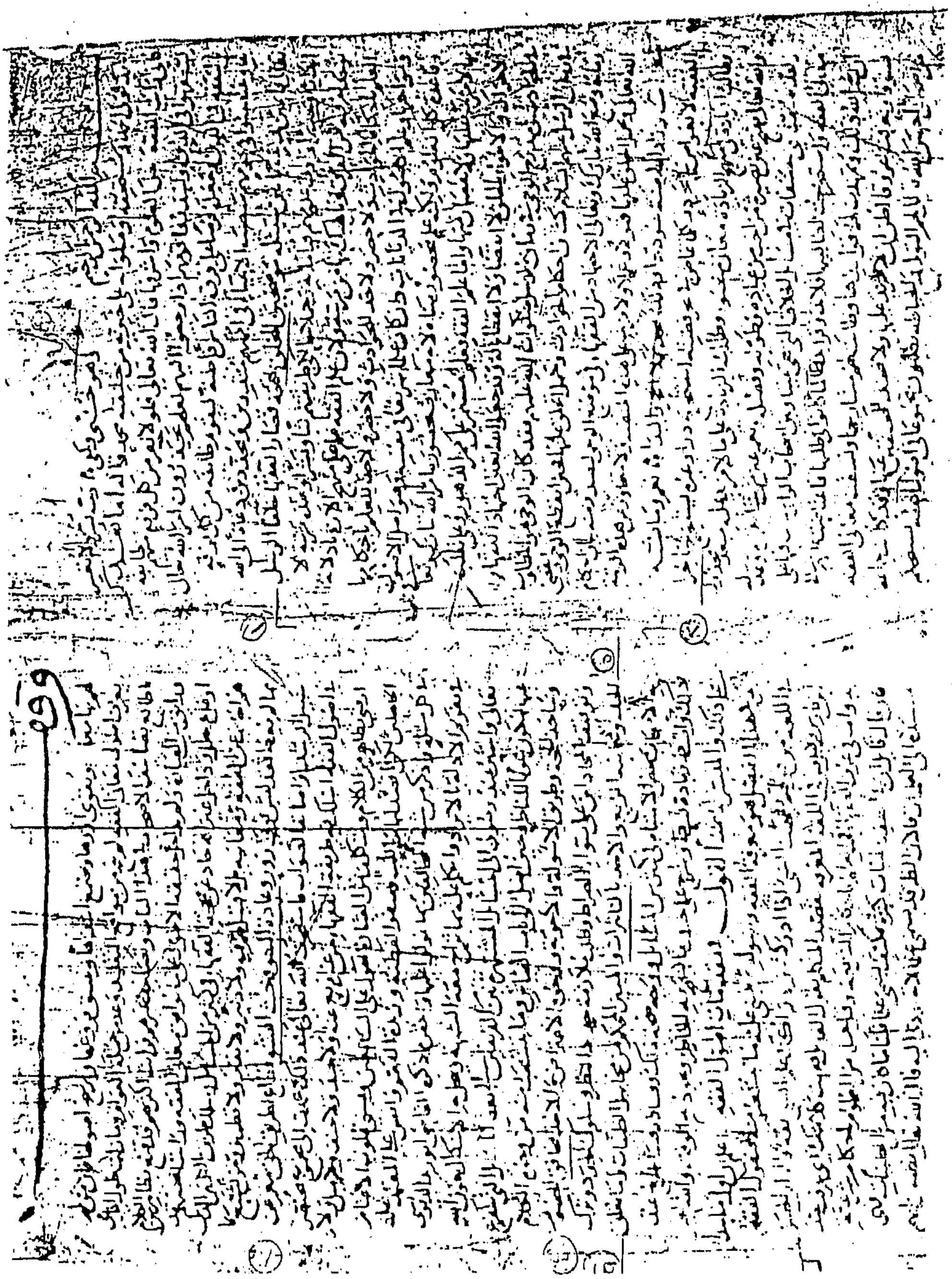
* * *

تنبيه

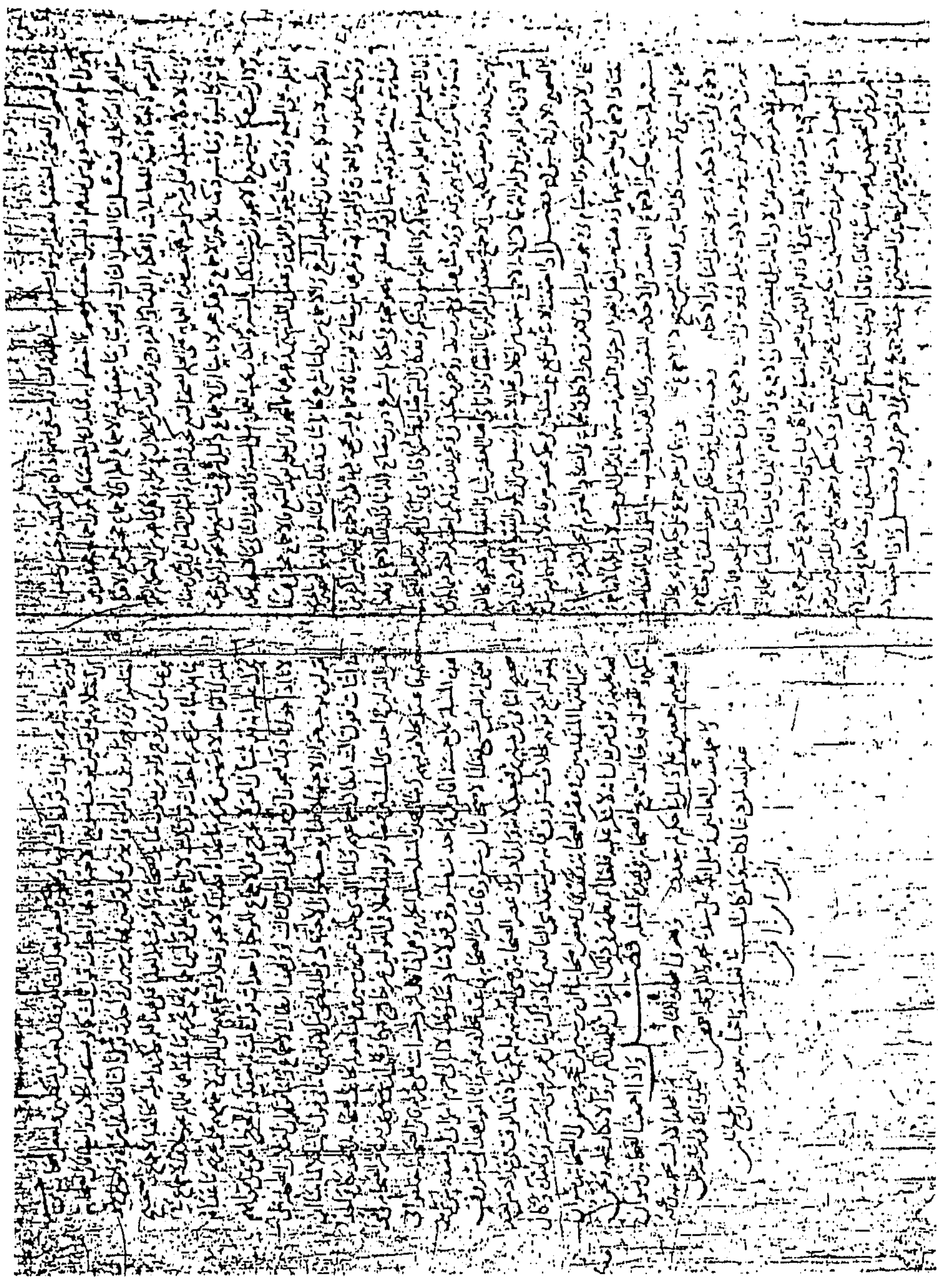
وأُذَكِّر القارئ بالأخ العزيز المهندس / جمال عثمان حسان ـ صاحب دار الإبداع ـ الذى قام بجمع الكتاب بالكمبيوتر واجتهد فى إخراج الكتاب بهذه الصورة الطيبة، وساعدنا فى الوقوف على بعض الكلمات التى كانت محل استدراك. فجزاه الله خيراً.

طالب العلم / محمد فارس

* * *



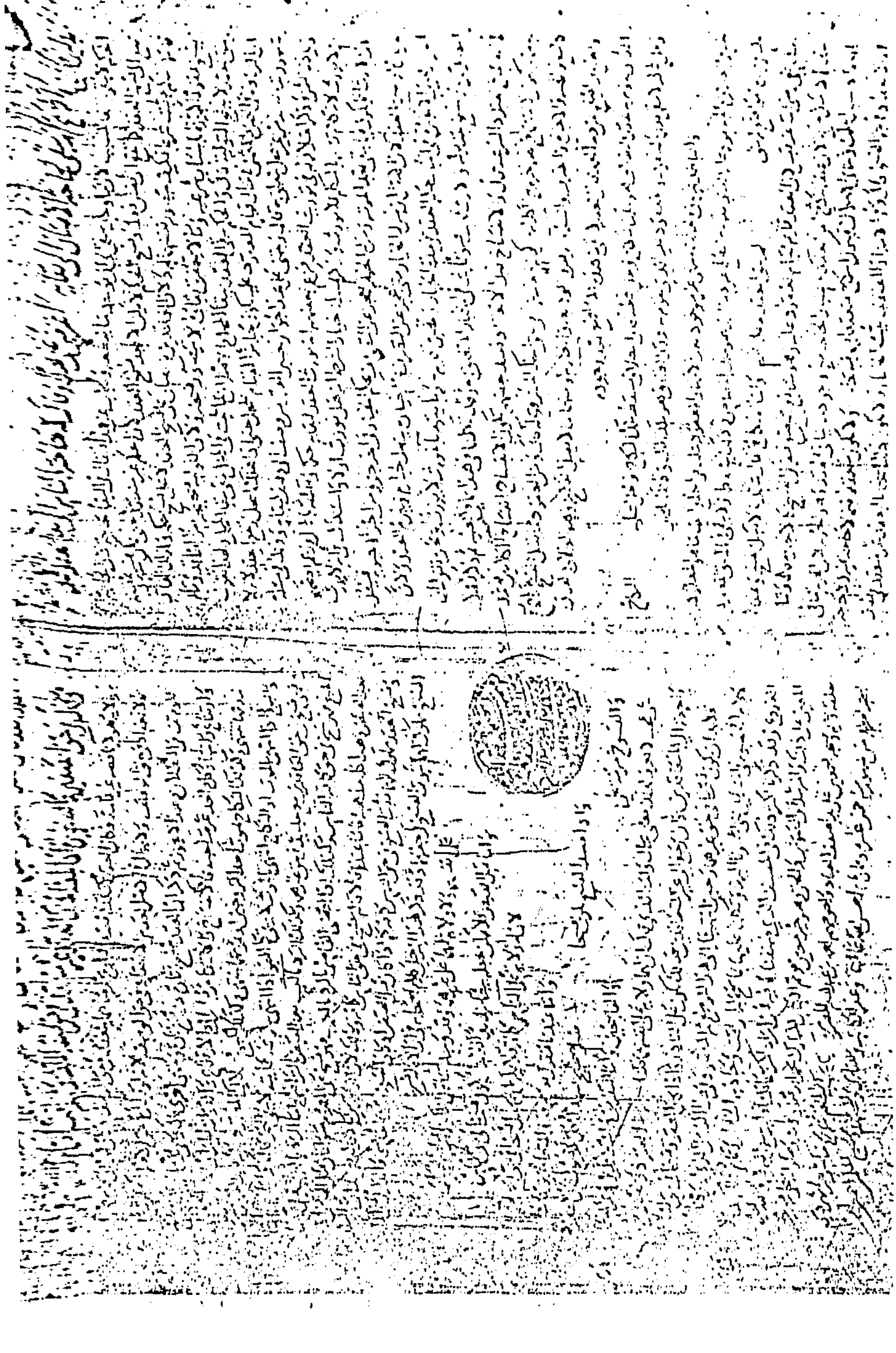
صورة الورقة الأولى من الجزء الأول من المخطوط



صورة الورقة الأخيرة من الجزء الأول من المخطوط



صورة الورقة الأولى من الجزء الثاني من المخطوط



صورة الورقة الأخيرة من الجزء الثاني من المخطوط

قال الشيخ:

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

وهو حسبي وكفى، رب يسر ولا تعسر

الحمدُ لوليّ الحمدِ ومستحقه، وصلواته على خيرته من خليقته محمد وآله.

أما بعد(٢): فإني رأيت الفقه أصل العلوم وأشرفها قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يَحْذَرُون﴾ [التوبة:١٢٢] أمر الله تعالى بالتفقه فى الدين وجعله فرضًا على فرق الناس قاطبة، ليقوم طائفة من كل فرقة به وينتصبوا فى قومهم منصب الأنبياء فيِ أمَمِهم منذرين ومحذرين، دعاةً إلى الله تعالى قائمين بدينه، يأتين سبيله، موضحين للخلق نهجه فصار الفقهاء خلفاء الرسل إنذارًا وتحذيرًا وارثى علومهم قيامًا به وحملاً سالكى طريقتهم بثًا ونشرًا وهذه مرتبة لا توجد لفرقةٍ من الفرق وناهيك بها من مرتبةٍ، ولأن علم الفقه علمٌ على منهج الازدياد لأنه العلم بأحكام الحوادث ولا حصر ولا حد للحوادث، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجبها وعلم الأصول فى الديانات وإن كان علمًا شريفًا فى نفسه وهو أصل الأصول، وقاعدة كل العلوم ولكنه علم محصور مبناه، لأنه معارف محصورة، أمر الله تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها، وأما علم الفقه فعلم

---

(١) الباء فيه قيل: إنها زائدة فلا تحتاج إلى ما تتعلق به، أو للاستعانة أو للمصاحبة متعلقة بمحذوف اسم فاعل خبر مبتدأ محذوف أو فعل أى: أؤلف أو أبدأ، أو حال من فاعل الفعل المحذوف أى أبتدىء متبركًا ومستعينًا بالله، أو مصدر مبتدأ خبره محذوف أى ابتدائى باسم الله ـ ثابت. والله علم على الذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد، وأكثر أهل العلم على أنه اسم الله الأعظم.

والرحمن الرحيم: اسمان بنيا للمبالغة من رحم بتنزيله منزلة اللازم أو بجعله لازمًا، ونقله إلى فعل بالضم.

انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٤/ ٢٩٢ ـ ٣٤٤) ـ كشاف القناع للشيخ البهوتى (١/ ١٠، ١١) قيد الطبع بتحقيقنا.

(٢) تسمى فصل الخطاب. انظر السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص / ٦٢).

مستمر على ممر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق، لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء فى الحوادث فى مدرج الوحى فى زمان الرسل صلوات الله عليهم، فقد كان الوحى هو المطلوب فى زمان الرسل عليهم السلام، كشأن أحكام الحوادث وحمل للخلق عليها فحين انقطع الوحى وانقضى زمانه وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء فى موضع الوحى ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً ولا مزيد على هذه المنقبة ولا متجاوز عن هذه المرتبة:

شاء وزاد الله جنته سؤددا وذلك مجد يملأ الحجر واليدا

نعم وما يشبه الفقيه إلا بغواص فى بحر در كلما غاص فى بحر فطنته استخرج دراً وغيره يستخرج بالخراز وطالب الزيادة فى منهج الزيادة معان منصور مطالب الزيادة على ما لا يزيد عليه مبعد مخذول والله تعالى يفتح عين بصيرة من أحب من عباده بطوله وفضله، ويعمى عين من يشاء بقهره وعدله، وقد سبقت منى مصنفات فى مسائل الخلاف التى هى بيننا وبين أصحاب الرأى نبهت فيها على معانى الفقه واستخرجت لطالبيها قلائد[1] وقرائد[2] طالما كانوا فى طلبها، فاعتاصت عليهم إلى أن يسر الله ذلك وتمهدت له قواعدها، وطابت لهم مشارعها، ونسقت معانى الفقه نسوقًا، وتعرَّقَتْ عروقًا أظن أن لا مزيد عليها ولا محيد للمحققين عنها، وقد كان جماعة من أصحابى أحسن الله تعالى لهم التولى والحياطة يطلبون مجموعًا فى أصول الفقه يستحكم لهم بها معانيه، ويقوى أفرعها ويجتمع أشدها، وينسق فروعها ويرسخ أصولها، فإن من لم يعرف أصول معانى الفقه لم ينج من مواقع التقليد، وعُدَّ من جملة العوام وما زلت طول أيامى أطالع تصانيف الأصحاب فى هذا الباب وتصانيف غيرهم فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معانى الفقه، وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء فى كثير من المسائل[3] وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه بل لا

(١) ما يوضع فى اليد.

(٢) ما يوضع فى العنق.

(٣) جمع مسألة وهى لغة: السؤال.

وعرفًا مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم، انظر السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص/ ٦٢).

قبيل لهم فيه، ولا وفير ولا نقير ولا قطمير ومن تشبع بما لم يعطه فقد لبس ثوبى زور وعادة السوء قطاع لطريق الحق وَصُمٌّ عن سبيل الرشد وإصابة الصواب، فاستخرت الله تعالى عند ذلك وعمدت إلى مجموع مختصر فى أصول الفقه أسلك فيه طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه، ولا حيد، ولا ميل، ولا أرضى بظاهر من الكلام ومتكلف من العبارة معول على السامعين ويسبى قلوب الأعتام الجاهلين لكن أقصد لباب اللب وصفو الفطنة وزبدة الفهم وأنص على المعتمد عليه فى كل مسألة وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليها وأخص ما ذكره القاضى أبو زيد الدبوسى فى تقويم الأدلة بالإيراد وأتكلم بما تزاح معه الشبهة، وينحل معه الإشكال بعون الله تعالى، وأشير عند وصولى إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين إلى بعض المسائل التى تتفرع لتكون عونًا للناظر، وحين أصل إلى باب القياس وما يتشعب منه من وجوه الكلام ومآخذ الحجة وطريقة الأسئلة والأجوبة، ووجوه الاعتراض، والأخذ الخصوم وتوقيف المجادلين على سواء الصراط وطلب ملازمة حدود النظر وسلوك الجدد وترك الحيد ومجانبة الزيغ والآخذ والمبين المحكم من مخاييل الظنيات وما تعلق به الأصحاب بمحض الاشتباه فى كثير من المسائل ووجه صحة ذلك وفساده، فسأشرح عند ذلك وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما يسمح به الخاطر ويجود به الوقت والله المعين على ذلك والميسر له بِمنّه.

* * *

(القول فى مقدمات أصول الفقه)

اعلم أن أول ما نبدأ فى هذا الفصل هو معرفة الفقه وأصوله ثم نبنى عليه ما يتشعب منه. فنقول:

الفقه فى اللغة من قولهم: فقهت الشىء إذا أدركته وإدراكُكَ علم الشىء فقهٌ[(١)].

قال أبو الحسن بن فارس: وقيل: هو فى اللغة المعرفة بقصد المتكلم يقول القائل: فقهت كلامك أى: عرفت قصدك به[(٢)].

وأما فى عرف الفقهاء فهو: العلم بأحكام الشريعة.

وقيل: جملة من العلوم بأحكام شرعية.

فإن قال قائل أن فى الفقه ظنيات كثيرة فكيف يسمى علمًا؟ قلنا: ما كان فيه من الظنيات فهى مستندة إلى العلميات ولأن الظن منى يسمى علمًا لأنه يؤدى إليه قال الله تعالى: ﴿يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ أى: يعلمون.

وقيل: إن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح يقال: فلان يتفقه إذا استنبط علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم

---

(١) قال الفيروزآبادى: الفقه: بالكسر العلم بالشىء، والفهم له، والفطنة، وغلب على علم الدين لشرفه، انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٤/ ٢٨٩).

قال الشيخ الآمدى: الأشبه أن الفهم مغاير للعلم، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن، من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يريد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالمًا كالعامى الفطن، انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٧).

(٢) وهذا قاله فخر الدين الرازى فى المحصول والمنتخب، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٩).

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع هو: فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا.

وقال الآمدى هو: الفهم. انظر إحكام الأحكام (١/ ٧)، قال الشيخ الأسنوى عن قول الآمدى: وهو الصواب، فقد قال الجوهرى: الفقه: الفهم، تقول: فقهت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى: فهمت أفهم. قال الله تعالى: ﴿فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا﴾، وقال تعالى: ﴿ما نفقه كثيراً مما تقول﴾، وقال تعالى: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ٨).

طائفة﴾ الآية والدليل على أن التفقه أصل الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره حديث زياد بن لبيد قال: ذكر رسول الله ﷺ شيئًا وقال: ذلك أوان ذهاب العلم، قلت: كيف يذهب العلم وكتاب الله عندنا نقرأه ونقرأه أبناءنا، فقال: «ثكلتك أمك يا زياد إن كنت لأراك من فقهاء المدينة أو من أفقه رجل بالمدينة، أوليس اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما»[١] فدل قوله: «إن كنت أعدك من فقهاء المدينة» على أنه لما لم يستنبط علم ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم خرج عن الفقه فهذا يدل على ما ذكرناه من أن الفقه هو استنباط حكم المُشْكل من الواضح، وعلى هذا قوله ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيه»[٢] أى: غير مستنبط ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال ولا استنباط فيها.

(وأما أصول الفقه) فهى من حيث اللغة ما يتفرع عليه الفقه[٣]، وعند الفقهاء هى طريق الفقه التى يؤدى الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية[٤]. وهى تنقسم إلى قسمين: إلى دلالة وأمارة، فالدلالة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم[٥]، والأمارة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن[٦]، ويقال فى حد الأصل: ما ابتنى عليه غيره والفرع ما ابتنى على غيره.

وقيل: الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه والعبارتان مدخولتان، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال، مثل

(١) أخرجه الترمذى فى العلم (٥/ ٣١ - ٣٢) الحديث (٢٦٥٣)، وابن ماجه فى الفتن (٢/ ١٣٤٤) - الحديث (٤٠٤٨) - والإمام أحمد فى مسنده (٦/ ٣٠) - الحديث (٢٤٠٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود فى العلم (٣/ ٣٢٢) - الحديث (٣٦٦٠) - والترمذى فى العلم (٥/ ٣٣، ٣٤) - الحديث (٢٦٥٦) - وابن ماجه فى المقدمة (١/ ٨٥) - الحديث (٢٣١) - والدارمى فى المقدمة (١/ ٨٦) - الحديث (٢٢٨) - والإمام أحمد فى مسنده (١/ ٤٣٧) (٥/ ١٨٣).

(٣) تقدم الكلام على هذا فى أول الكتاب.

(٤) تقدم الكلام عنه أيضًا فى أول الكتاب.

(٥) أو يتوصل به إلى معرفة المدلول. انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/ ٤٦)، (تحقيق/ دكتورة فوقية حسين محمود).

(٦) كالغيم بالنسبة إلى المطر. فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر، والفرق بين الأمارة والعلامة أن العلامة ما لا ينفك عن الشيء كوجود الألف واللام على الاسم، والأمارة تنفك عن الشيء كالغيم بالنسبة للمطر، انظر التعريفات للجرجانى (ص/ ٢٩، ٣٠).

ما ورد به الشرع من دية الجنين والقسامة وتحمل العقل فهذه أصول ليست لها فروع فالأولى أن يقال: إن الأصل كل ما يثبت دليلاً في إيجاد حكم من أحكام الدين وإذا حد هذا فيتناول ما جلب فرعًا أو لم يجلبه ثم اختلفوا فى عدد الأصول. قال عامة الفقهاء: الأصول أربعة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة والعبرة، واختصر بعضهم فقال: دلائل الشرع قسمان: أصل ومعقول الأصل، فالأصل الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس وأشار الشافعى رحمه الله أن جماع الأصول نص ومعنى فالكتاب والسنة والإجماع داخل تحت النص والمعنى هو القياس، وقد ضم بعضهم العقل إلى هذه الأصول وجعله قسمًا خامسًا.

وقال أبو العباس بن القاص: الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والعبرة، واللغة. والصحيح أن الأصول أربعة على ما قدمنا، وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئًا وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف، وأما الحس فلا يكون دليلاً بحال والأمر فيه بين لأن الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهى ما لم يوجد كونًا ولم يشاهد عينًا فلا يكون للحس فيها تأثير، وأما اللغة فهى مدرجة اللسان وفطنة لمعانى الكلام وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزًا له عن غيره بوضعه ولا حظ لأمثال هذا فى إيجاب شيء وإثبات حكم وإذا عرفنا الفقه وأصوله فلا بد من معرفة العلم لأنًا بينًا أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فنقول: العلم على ضربين: ضرورى، ومكتسب ونعنى به العلم الذى هو يحدث، فأما العلم القديم الذى هو للبارى عز اسمه فلا نوصفه بواحد منهما فأما علم الاضطرار فضربان:

أحدهما: ما كان مبدئًا فى النفوس كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم وأن من المستحيل اجتماع الضدين وكون الجسم فى محلين وزيادة الواحد على الاثنين وعلى هذا علم الإنسان بأحوال من نفسه من صحة وسقم وقوة وضعف وشجاعة وجبن ونفور وميل وغير ذلك وهذا النوع من العلم يدرك ببديهة العقل من غير أن يقوم له سبب.

والضرب الثانى: ما كان واقعًا عن درك الحواس كالأشخاص المدركة بالبعد والأصوات المدركة بالسمع والطعوم المدركة بالذوق والروائح المدركة بالشم والأجسام المدركة باللمس ويدخل فى هذا الضرب العلم بالبلدان التى لم يحضرها والوقائع التى لم يشهدها وكذلك العلم بورود الرسل صلوات الله عليهم ودعائهم إلى الله عز وجل

وتكذيبهم وتصديقهم وأمثال هذا تكثر وضربي هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال وحده: ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة. وأما العلم المكتسب فهو الواقع عن نظر واستدلال وهو على ضربين: مسموع، ومعقول. فالمسموع ما أخذ عن توقيف صار به أصلاً والمعقول ما أخذ عن اجتهاد صار به فرعًا، واختلفوا فى حد العلم فقال بعضهم: تبين المعلوم أو معرفة المعلوم أو درك المعلوم على ما هو به والأحسن هو اللفظ الأخير والذى قاله بعضهم أنه إثبات الشىء على ما هو به فاسد لأن المعدوم معلوم وهذا الحد يقتضى أن يكون شيئًا وهو ليس بشىء عند أهل السنة والذى قاله بعضهم أنه اعتقاد الشىء على ما هو عليه باطل لأن الله تعالى مما لم يعلم على ما نطق به الكتاب والسنة ولا نطلق عليه الاعتقاد بحال بل هو من صفات المخلوقين وإذا لم يكن الحد جامعًا لم يكن صحيحًا، وهذا الحد حدُّ المعتزلة وهم ضُلَّالٌ فى كل ما ينفردون به وأما من حيث اللغة قال ابن فارس: هو من قوله: علمت الشىء وعملت به وهو عرفانه على ما هو به يقال: علمته علمًا. قال: وقد يكون اشتقاقه من العلم والعلامة وذلك لأن العلامة أمارة مما يميز بها الشىء عن غيره وكذلك العلم يميز به صاحبه عن غيره وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وإنه لعلم للساعة﴾ [الزخرف:٦١] أى: نزول عيسى ابن مريم به يعرف قرب الساعة وقراءة قوم: ﴿وإنه لعلم للساعة﴾ أى: أمارة ودلالة.

(وأما الجهل) فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به، ولا بأس بلفظ الاعتقاد فى حد الجهل بخلاف العلم على ما سبق.

(وأما الشك) فهو الوقوف بين منزلتى الجهل والعلم، وقيل: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو ظن، ويقال: غلبه أحد طرفى التجويز، فإذا قوى سمى غالب الظن، وقد ورد الظن بمعنى اليقين وقد ورد بمعنى الشك بدليل قوله تعالى: ﴿وإن هم إلا يظنون﴾ [الجاثية:٢٤] أى: يشكون، فاليقين منه ما كان له سبب دل عليه، والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه.

فإن قال قائل: إنكم قلتم: إن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فما أحكام الشريعة؟ قلنا: هى المنقسمة إلى كون الفعل واجبًا ومندوبًا إليه ومباحًا ومحظورًا ومكروهًا وليست الأحكام هى الأفعال بل هى مضافة إلى الأفعال. يقال: أحكام الأفعال والشىء لا يضاف إلى نفسه فالواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وهو فى اللغة من

السقوط[1] قال الله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ [الحج:٣٦] أى: سقطت، فكأنه الشيء الذى سقط على المخاطب به فلزمه وأثقله كما يسقط عليه الشيء فلا يمكن دفعه عن نفسه والفرض مثل الواجب، يقال: فرضت عليك كذا أى: أوجبته. قال الله تعالى: ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ [البقرة:١٩٧] أى أوجب على نفسه ومنه قيل لسهام الميراث: فريضة.

وأما الندب: فهو ما فيه ثناء على فعله ولا يعاقب على تركه وأصله فى اللغة: هو المدعو له والمرغب فيه[2]. يقال: ندبته لكذا فانتدب له، والنفل قريب من الندب إلا أنه دونه فى المنزلة، والنافلة من حيث اللغة: الزيادة بعد الواجب، وأصله من النفل وهو العطاء ومنه قول لبيد: «إن تقوى ربنا خير نفل».

والجائز: ما لا ثواب فى فعله ولا عقاب فى تركه وأصله من جزت المكان إذا عبرته كأنه الشيء إذا وقع جاز ومضى ولم يحبسه مانع.

والحلال: هو الموسع فى إثباته.

وأما المحظور: فهو ممنوع فعله وأصل الحظر: المنع ومنه الحظيرة التى تفعل للدواب لجمعها ومنعها من التفرق وكذلك الحرام: هو الممنوع من إتيانه ومنه المحروم وهو الذى منع سعة الرزق. ويقال: الحرام والمحظور ما يعاقب على فعله.

والمكروه: ما تركه أولى من فعله.

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ ويتحصل به المقصود.

والفاسد: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يحصل به المقصود.

والصواب: [ما][3] أصيب به المقصود بحكم الشرع.

والخطأ: نقيض الصواب فى اللغة معناه: مخالفة القصد والعدول عنه إلى غيره.

والحق: يستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب يقال: حق عليك أن تفعل كذا أى: واجب. والطاعة[4]: مأخوذة من الطوع والانقياد ومعناها: تلقى الأمر بالقبول والمعصية ضد الطاعة.

---

(١) انظر القاموس المحيط (١/ ١٣٦).

(٢) قال الشيخ الفيروزآبادى ندبه إلى الأمر كنصره دعاه وحثه، انظر القاموس المحيط (١/ ١٣١).

(٣) سقط من الأصل.

(٤) هذا هو المعنى الثانى للحق.

والحسن: كل فعل إذا فعله الفاعل لا يستحق الفاعل له ذمًا.

والقبيح: كل فعل إذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم.

وإذا عرضنا انقسام أحكام الشرع فنقول: العلم بأحكام الشريعة ضربان:

أحدهما: ما وجب فرض العلم به على الأعيان وهو ما لا يخلو مكلف من التزامه والعمل به من أفعال وتروك، كالصوم والصلاة ووجوب الزكاة والحج لمن يجد المال وتحريم الزنا وإباحة النكاح، وتحريم الربا وإباحة البيع، وتحريم الخمر والقتل والسرقة وكذلك كل ما يكثر مواقعته من المحظورات ويجب على كل مكلف أن يعلم وجوبها عليه لاستدامة التزامها واختلفوا فى عمله بوجوبها هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها؟ فذهب بعضهم إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان كما كان فرض أحكامها على الأعيان، وذهب بعضهم إلى أن فرض العلم بأصولها ساقط عنهم لأن الواجب عليهم العمل، وأما العلم بالدلائل فيختص بها العلماء، وهذا الوجه أوسع وأسهل وهو الأولى.

والضرب الثانى: ما كان فرض العلم به على الكفاية وهو ما عدا النوعين من الأحكام التى تجوز أن يخلو المكلف من التزامها ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن ينتدب لعلمه قوم فى كل عصر فيرجع من يلزمه فى حكمه إلى من يعلمه، وإنما لم يجب على الأعيان لأن العلم بها لا يكون إلا مع الانقطاع إليها فإذا أوجبنا على كل ذلك اختل أمر المصالح التى هى مصالح الدنيا لأنهم إذا انقطعوا إلى العلم لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا فكان الواجب على الكفاية ليقوم به قوم والباقون يقومون بمصالح الدنيا فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعًا. ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام فى كل واحد من أهل الكفاية ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق وبكفاية العلم بالأصول فريق فإن تفرد بعلم الأحكام فريق وبعلم الأصول فريق لم تسقط بواحد منهما فرض الكفاية فى الأحكام والأصول، لأن الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعة للفروع فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر.

وذهب من قال: إن العالم يجوز له تقليد العالم إلى أنه لا يلزم الجمع بينهما وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعل كاجتماعهما فى الواحد وسقط بذلك فرض الكفاية.

واختلفوا بعد هذا فى كيفية الوجوب فى الواجب على الكفاية فذهبت طائفة من الفقهاء والأشعرية من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه

بشرط إن لم يقم به غيره(١).

وذهب طائفة من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين إلى أنه غير واجب على أحد بعينه إلا بشرط أن لا يقوم به غيره(٢)، فيكون على الوجه الأول فرضًا إلا أن يقوم به الغير

(١) هذا هو مذهب جمهور الأصوليين ففعل البعض مسقطًا للطلب الموجه إليهم، كما هو مسقط للطلب الموجه إلى غيرهم، فمن ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب سقط عنه الطلب.
واستدلوا على ذلك:
أولاً: قوله تعالى: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ وقوله تعالى: ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾ فالله تعالى أمر بقتال الكافرين المعتدين ووجه الخطاب إلى جميع المكلفين القادرين على القتال فإن واو الجمع من صيغ العموم، والعام يتوجه فيه الخطاب إلى كل فردٍ من أفراده ولا شك أن قتال الكافرين المعتدين من فروض الكفاية، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين، فيكون الخطاب موجهًا إلى الجميع لا إلى بعضٍ غير معين.
وثانيًا: بأن ترك الواجب الكفائى من الجميع موجب لتأثيم الجميع اتفاقًا، وتأثيم الجميع موجب لتكليف الجميع لأنه لا يؤاخذ الشخص على شىء لم يكلف به، فيكون الخطاب موجهًا إلى الكل، انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ١٩٥، ١٩٦) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/١١٦).

(٢) واستدلوا لذلك: أولاً: بأنه لو تعلق الخطاب بالكل لما سقط بفعل البعض. لأن شأن الخطاب المتعلق بكل فردٍ أنه لا يسقط إلا بفعل من تعلق به الخطاب، لكن سقوط الخطاب عن الكل بفعل البعض متفق عليه، فدل ذلك على أن الخطاب متعلق بالبعض وهو ما تدعيه والجواب: بأن الخطاب لم يقصد بالفعل ذات الفاعل وإنما قصد تحقيق الفعل لحصول المصلحة المترتبة عليه من غير نظر إلى الفاعل.
واستدلوا ثانيًا: بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ووجه الاستدلال أن طلب العلم الزائد عما يحتاج إليه كل واحدٍ فى عمله الواجب عليه عينًا من فروض الكفاية، وتوجيه الخطاب هنا لبعضٍ غير معين من المسلمين، ولولا الداخلة على الفعل الماضى تفيد اللوم والتنديم اللذين من شأنهما أن يكونا عن ترك واجب، فأفاد ذلك أن هذه الطائفة قد تركت واجبًا عليها وهو طلب العلم فيكون الوجوب متعلقًا بها فقط فالخطاب حينئذٍ وهو الكفائى يكون موجهًا إلى بعض غير معينٍ، وهو المطلوب.
والجواب: بالتعارض مع الأدلة فى الكتاب على توجيه الخطاب إلى الكل والمصير إلى التأويل منعًا للتعارض وهو حمل الآية على سقوط الفعل الواجب على جميع المسلمين بفعل هذه الطائفة، لأن فعلها لها كاف فى سقوط الطلب عن الكل فصح أن يوجه إليها اللوم عند تركها، وهذا لأنه أمكن الجمع بين الآيات انظر نهاية السول للأسنوى (١/١٩٧) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١١٧ - ١١٨).

فيسقط، وعلى القول الثانى غير فرض إلا أن لا يقوم به الغير فيجب.

وذهب بعضهم إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره لا يجب عليه، وإن غلب على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه وهذا وجه حسن، والخلاف الأول محض صورة لا ظهور فائدة فلا أرى له معنى[١]. وإذ قد ذكرنا معنى العلم فلا بد أن نذكر معنى العقل وما قيل فى حقيقته:

وقد قيل: إنه أصل لكل علم وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم:

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا عن العقل وانظر هل جوات[٢] محصل

وقد جعله المتقدمون جوهرة وقالوا: إنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات، قالوا: وهذا فاسد لأنه لو كان جوهر لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فحين لم يتصور ذلك دل أنه ليس بجوهر وأما عند كافة المسلمين فهو نوعًا من العلم يدخل فى جملة أقسامه واختلفوا فى حقيقته على أقاويل شتى وقد روى عن الشافعى رحمه الله أنه قال: آلة التمييز.

وقال بعضهم: العقل بصر القلب وهو بمنزلة البصر من العين ندرك به المعلومات كإدراك البصر المشاهدات قاله أبو الحسن عن ابن حمزة الطبرى.

وقال بعضهم: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال بعضهم: معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لأنه لا فرق عند أهل اللغة وأرباب اللسان بين قولهم علمت وعقلت فيستعملون العلم والعقل على حد ولا حد فى معنى واحد. ويقولون: هذا أمر

---

(١) بل قال الشيخ أبو النور زهير: تظهر ثمرة الخلاف فيمن علم بوجود ميت مثلاً، وشك هل قام غيره بما يلزمه له من تغسيل وتكفين أو لم يقم بذلك، فعلى رأى الجمهور يجب عليه السعى ليتبين حقيقة الأمر ولا يسقط عند الطلب بهذا الشك لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق، والوجوب المحقق لا يسقط بالشك ـ أما على المذهب الثانى فإنه لا يجب عليه السعى لأن الخطاب لم يتوجه إليه، والأصل عدم تعلقه به. انظر أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/ ١١٥، ١١٦).

قلت: أى لا يرفع يقين بظن ضده، والأصل على الثانى عدم تعلق الخطاب به، والشك لا يرفع اليقين.

(٢) قال الفيروزآبادى: جوت مثلثة الآخر مبنية: دعاء الإبل إلى الماء، وقد جاوتها وجايتها أو زجرلها والاسم الجوات، انظر القاموس المحيط (١/ ١٤٥).

معلوم ومعـقول. ويقولون: أعلم ما تقول وأعـقل ما تقول وفى استعـمال العلماء يقع على اسـمه قـدر من العلم يميز من قـام به بين خيـر الخيـرين وشر الشـرين ويصح منه بحصـوله به الاستشـهاد بالشـاهد على الغائب ويخرج به عـن حد المجانين والمعـتوهين ويصح معه التكليف والخطاب.

ويمكن أن يقال: إنـه قوة ضرورية للوجـود بها يصح درك الأشـياء ويتوجـه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ولا يستدل عليه بغيره لأن الاستدلال يفتقر إلى علم ينتظر فيه وأصل يعتمد عليه، ولو كـان غيره دليلاً عليه لكان مكتسبًا لا ضروريًا ثم إن العقل تختلف مراتبه:

فأولها: إدراك مـا يدرك بديهـة وعلم ما يعـلم بأول الرأى وأعلاها إدراك الـغائبـات بالوسـائط واسم العـقل منتفى عن الله تعـالى لأن علمـه أحاط بـالأشيـاء لا عن جهـة الاستدلال ولا بالتـرقى إلى معرفتـها بالاجتهاد ولأن الأصل فى أسـامى الرب تعالى هو التوقيف، ولا توقيف فى وصف الله تعالى بالعقل فلا يوصف به واعلم أن محله القلب لأن محل سائر العلوم القلـب، فكذلك هذا أيضًا، ولأن الله تعالى قال: ﴿**إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب**﴾ [ق:٣٧] أى: عقل دل أن محله القلب حيث عبر به عنه، وقال بعض أصحاب أبى حنيـفة: أن محله الدماغ. يقال: فلان خـفيف الدماغ أى: ليس له عقل ولأنه إذا جن الدماغ ذهب العقل والأول أصح وقد قال جماعة أن العقل عقلان. عقل غريزى وهو القوة المتهيئة لقـبول العلم وهو من حيث القوة موجود فى كل خليقة من الآدميين وجوده فى الطفل كوجود النخل فى النواة والسمبل فى الحبة.

والثانى: عقل مستـفاد وهو الذى تتقوى به تلك القوة وقد يحصل باختـيار من العبد ويحصل بغيـر اختيار منه قالوا: والعقل الغـريزى بمنزلة البصر للجسد، والمسـتفاد بمنزلة النور فكما أن المبصر لم يكن له نور من الجـو لم يدرك بصره شيئًا فكذلك العقل إذا لم يكن له نور من العلم المستـفاد لم تعد بصيـرة، قال الله تعالى: ﴿**ومن لم يجـعل الله له نورًا فما له من نور**﴾ [النور: ٤٠] وما ذكرناه أولاً من باب الفقهاء وطريقتهم هى الأولى.

وإذا عرفـنا العلم وأقسـامه فنقـول: قد بينا أن الأصـول أربعة: الكتـاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وقال بعض أصحابنا ومـعقول أصل واستصحاب الحال، وقالوا: دخل فى معقول الأصل دليل الخطاب وفحوى الخطاب ولحسن الخطاب وفى استصحاب الحال خلاف سنذكره.

(الكتاب) فأما الكتاب فهو أم الدلائل وقيم البيان لجميع الأحكام قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء﴾ [النحل:٨٩]، وقال الله تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ [الأنعام:٣٨]، وقال تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾ [إبراهيم:٢].

قال الشافعى رحمه الله: ليست تنزل بأحد فى الدين نازلة إلا وفى كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها.

فإن قال قائل: إن من الأحكام ما يثبت لهذا بالسنة. قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله فى الحقيقة لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات الله عليه وفرض علينا الأخذ بقوله وحذرنا مخالفته. قال الله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر:٧]، وقال تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [التغابن:١٢]، وقال تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره...﴾ [النور:٦٣].

قال الشافعى: فما قيل عن رسول الله ﷺ فعن الله قيل: فإن قيل: هيئات القبوض فى البياعات وكيفية الإحراز فى السرقة وغالب العقود فى المعاملات، ليس لها أصل فى الكتاب ولا فى السنة.

قلنا: قد قال الله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ [الأعراف:١٩٩]، والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة فصار العرف فى صفة القبوض والإحراز والنفوذ معتبراً بالكتاب فعلى هذا نقول: إن الكتاب أمثل الدلائل والسنة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة، والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس.

وكتاب الله تعالى هو المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذى لا يخامره شك ولا شبهة وهو المثبت بين الدفتين فكل من عاين الرسول ﷺ حصل العلم بالسماع وهو أنه سمع رسول الله ﷺ أن هذا هو القرآن الذى أنزله الله تعالى وهو كلامه ووحيه، ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفًا عن سلف، وذلك العلم هو أنه ثبت عندنا أن محمداً ﷺ بما أقام به الدليل وثبت أنه كان يقول: إن الكتاب الذى جاء به هو هذا القرآن وأنه كلام الله عز وجل ووحيه، ولا نقول: إنا علمنا أنه كلام الله بالإعجاز لأنه يجوز أن يُعجز الله الخلق عن الإتيان بمثل

(١) أى: قبيح. انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (١/ ١٢٤).

كلام لا يكون ذلك الكلام كلامه بل بالمعجزات عرفنا نبوة الرسول صلوات الله عليه، ونقول: عرفنا أن القرآن كلام الله عز وجل، ونقول: إن القرآن فى نفسه معجز لا يجوز أن يأتى أحدٌ بمثله فى جزالته وفصاحته ونظمه وكذلك من حيث معانيه هو معجز الخلق عن الإتيان بمثله ومع تحدى الرسول صلوات الله عليه وسلم وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه، ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إن نفس القرآن ليس بمعجز فإن فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته، وإنما الإعجاز فى القرآن هو أن الله عز وجل منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. وهذا قول باطل وزعم كاذب سمعت والدى رحمه الله يقول: إن هذا قول اخترعه الجاحظ ولم يسبقه إليه أحد، وقال بعده: فإياه اتبع وعلى منواله نسج وهو فى نفسه مستسمج مستهجر بالتأمل فى نظم القرآن وجزالته وفصاحته وعرضه على كل نظم عرف من أساليب كلام العرب وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ثم امتيازه عن الكل برونقه وبهائه وطلاوته وحلاوته وأعرافه وابتنائه وإعجازه ظاهر لكل ذى لب من الناس لولا خذلان يلحق بعض القوم ونسأل الله العصمة بمنه، ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز فى القرآن وقد كفينا مؤنة ذلك بحمد الله بمنه وأعنى بذلك جماعة من علماء أهل السنة، والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيانا بمنه.

والمصحف الإمام: هو هذا المصحف الذى بين المسلمين جمع فى زمان أبى بكر الصديق رضى الله عنه بإجماع الصحابة وأخرج فى زمن عثمان رضى الله عنه ونسخ منه المصاحف. وفرقت فى البلدان وعليه الاتفاق.

وفى الباب خطب كبير واقتصرنا على هذا القدر وقد دل اتفاق المسلمين على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، وعلى أن التسمية من فاتحة الكتاب وكذلك هى من القرآن فى كل موضع أثبت فى المصاحف وقد أتينا على هذا الدليل فى الخلافيات.

(السنة) وأما السنة: فهو الأصل الثانى وهو تلو الكتاب وهى عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة قولاً وفعلاً.

قال أبو سليمان الخطابى: هى الطريقة المسلوكة فى الأمر المحمود وأصلها من قولهم: سننت الشىء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه تسنيناً أى: طرائق فإذا أطلقت السنة أريد بها الطريقة المحمودة وإذا قيدت كانت فى الخير والشر لقوله ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة

فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[١].

ويقال: السنة: عبارة عن السيرة، قال الشاعر:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راضى بسنة من يسير بها

معناه من سيرة أنت سرتها. فسنة رسول الله ﷺ: هى الطريقة التى سلكها رسول الله ﷺ ثم لها مراتب ونقل بعضها يوجب العلم ونقل بعضها يوجب العمل، وسيرد ذلك فى باب الأخبار بعون الله تعالى.

وأما الملة: فهى عبارة عن شريعة الرسول ﷺ.

وقيل: هى عبارة عما يُمْلِه المَلَكُ على النبى ﷺ من علم الوحى.

(الإجماع) وأما الأصل الثالث وهو الإجماع فهو حجة خلافًا لبعض الناس وسنبين ذلك. والإجماع فى اللغة: العزم على الأمر يقال: أجمعت على الشىء وأزمعت عليه بمعنى واحد ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ [يونس:٧١] أى: أعرضوه فأمضوه.

وقد قيل فى عبارة أن الفقه: استفاضة القول وانتشاره فى الجماعة الذى نسب الإجماع إليهم وفى مسائل الإجماع كلام كثير وسيأتى بيانه إن شاء الله.

(القياس) والأصل الرابع هو القياس، وأصله فى اللغة: التقدير ولذلك يقال للميل الذى [يسد به غور الجرح][٢] مقياس ومسيار.

قال الشماخ: ودلج الليل مهاد قياس. أى: يصير بالطرق مقدر ليسير فيما يقضى بانتهائه إلى المقصد.

ويقال: إنه حمل الشىء على الشىء فى بعض أحكامه لنوع من الشبه وسيأتى الكلام فيه على الإشباع ونذكر معنى العلة، والسبب، والشرط، والعرف، والفرق بين هذه الأشياء لغة وفى عرف الفقهاء، وإذا عرفت هذه الأصول فلا بد من النظر فى هذه الأصول لتعرف أحكام الشريعة.

---

(١) أخرجه مسلم فى العلم (٤/ ٢٠٥٩) ـ الحديث (١٥/ ١٠١٧) ـ والترمذى فى العلم (٥/ ٤٣) ـ الحديث (٢٦٧٥) ـ والنسائى فى الزكاة (٥/ ٥٦، ٥٧) باب التحريض على الصدقة (٦٤) ـ وابن ماجه فى المقدمة (١/ ٧٤)، الحديث (٢٠٣) ـ والدارمى فى المقدمة (١/ ١٤٠، ١٤١) ـ الحديث (٥١٢) ـ والإمام أحمد فى مسنده (٤/ ٣٥٧).

(٢) ثبت فى الأصل (يسير به غوث الجرح) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(النظر) فالنظر هو الفكر فى حال المنظور إليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب(١).

يقال: تناظر الرجلان إذا تقابلا بنظريهما أيهما المصيب وأيهما المخطىء.

وقيل: هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام.

وللنظر شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة على ما نذكره فى باب المعنى.

الثانى: أن يكون نظره فى دليل لا فى شبهة.

والثالث: أن يستوفى شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

يجب أن يكون المطلوب هو علم الاكتساب لا علم الضرورة وفى الاجتهاد كلام كثير فى بابه.

(الجدل) والجدل قريب معناه من النظر إلا أن النظر يكون من الناظر وحده والجدل إنما يكون بمنازعة غيره، وأصله من الجدل [وهو الفتل](٢) كأنه فتل صاحبه بالحجاج عن رأيه ومذهبه إلى رأى غيره(٣).

وقال بعضهم: الجدل أكثره فى الباطل والنظر فى الحق.

(الدليل) وأما الدليل: هو المرشد إلى المطلوب. وقالوا أيضًا: هو الدال على الشيء والهادى. يقال: دل على كذا فهو دال ودليل، كما يقال: عالم وعليم وقادر وقدير(٤).

والدلالة مصدر وقد يقال: دليلى كذا أى: دلالتى والمصدر يوضع موضع الأسماء(٥).

---

(١) اعلم أن النظر مشترك بين معانى شتى ويقال للانتظار نظر، وللرحمة والتعطف نظر، وللعناية للغير فيما يحتاج إليه نظر، وللمقابلة نظر، ويقال للرؤية نظر، وللفكر والتأمل نظر، انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/١٦، ١٧).

(٢) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) قال إمام الحرمين: فقيل يقع بين الخصمين جدال، لأن كل واحد منهما يفتل صاحبه عما يعتقده إلى ما هو صائر، انظر الكافية فى الجدل (ص/٢١).

(٤) قال إمام الحرمين الدليل، فعيل من الدال، كالعليم من العالم والقدير من القادر وهو الهادى أو تقول: هو الكاشف عن المدلول. وهو الناصب للدلالة، الفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة يقال له: دال.

ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال له: دليل، انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/٤٦).

(٥) قال إمام الحرمين: الدلالة: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم أو إلى معرفة =

وقد قال أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدى إلى العلم فأما فيما يؤدى إلى الظن فلا يقال دليل وإنما يقال له: أمارة عند عامة الفقهاء أنه لا فرق بينهما لأن العرب لا تفرق فى تسمية الدليل من ما يؤدى إلى العلم ويؤدى إلى الظن، وأما الدال فى ذكرنا إنما الدليل واحد.

وقيل: هو الناصب للدليل وهو الله تعالى.

والمُسْتَدِلُّ: هو الطالب للدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل من المسئول ويقع على المسئول لأنه يطلب الدليل من الأصول(١).

والمستدل عليه: هو الحكم الذى يطلب من التحليل والتحريم(٢).

والمستدل له: يقع على الحكم لأنه يطلب له الدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل(٣).

والاستدلال: طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل والمسئول جميعًا(٤).

فإن قال قائل: قد ذكرتم الحد فى هذه الأشياء فما معنى الحد (الحد) وحده قلنا: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى(٥).

وقيل: هو الجامع المانع(٦).

وقيل: معناه أنه يجمع الشىء المقصود به ويمنع دخول غيره عليه(٧).

وقد قيل: الحد هو النهاية التى إليها تمام المعنى وحدود الدار مأخوذة من هذا لأنها نهايات الأملاك، وكذلك حدود الله تعالى التى ضربها لفرائضه نهايات لها لئلا تتعدى

= المدلول، انظر الكافية فى الجدل (ص/٤٦).

(١) قال إمام الحرمين: المستدل هو: الطالب للدلالة، ويطلق على من ينصب الدلالة، وعلى السائل عنها. انظر الكافية فى الجدل (ص/٤٧).

(٢) قال إمام الحرمين: ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة، انظر الكافية فى الجدل (ص/٤٨).

(٣) قال إمام الحرمين: المستدل له هو: الذى أقيمت له الدلالة، وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة، ويكون هو الطالب والسائل عنها، انظر الكافية فى الجدل (ص/٤٧).

(٤) قال إمام الحرمين: وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية، وقد يكون بالسؤال عنها، انظر الكافية فى الجدل (ص/٤٧).

(٥) انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

(٦) انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

(٧) واختاره إمام الحرمين وقال: لأن الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية فى العقليات، وفى كثير من الشرعيات، انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

وأصل الحد المنع ومنه تسمى النوار حداداً ومنه سمى الحديد حديداً لأنه يمنع لابسه ومنه قيل للمحروم محدود لأنه منع سعة الرزق وسميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع وتردع، وحدود الدار على هذا القول هى الموانع من وقوع الاشتراك فى خاص الأملاك ولم نشبع القول فى الحدود لأنها تأتى فى مواضعها من أبواب الكتاب إن شاء الله تعالى.

* * *

(القول فى أقسام الكلام ومعانى الحروف التى لا بد من معرفتها فى مسائل الفقه)

اعلم أن جميع ما يتلفظ به فى مسائل الفقه قسمان: مستعمل ومهمل.

والمهمل: كل كلام لا يوضع لفائدة.

والمستعمل: كل كلام وضع لفائدة، ثم الكلام من جهة اللفظ مقسوم على ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى.

ومن جهة المعنى إلى أربعة أقسام: أمر، ونهى، وخبر، واستخبار. قالوا: فالاسم ما دل على معنى منفرد وذلك المعنى يكون شخصاً ويكون غير شخص، فالشخص نحو رجل وفرس وحجر، وغير الشخص فنحو الضرب والأكل والليل والنهار ونحو باقى الأشياء، وإنما قيل: ما دل على معنى منفرد ليفرقوا بينه وبين الفعل إذا كان الفعل يدل على معنى وزمان كقولك ضرب وقام ويضرب ويقوم وما أشبه ذلك يدل على زمان إما فى الماضى، وإما فى المستقبل.

وأما الحرف: أداة تفيد معنى فى الكلام إذا ضم إليه. قالوا: وأقل ما يأتلف منه الكلام اسم واسم كقولك: زيد قائم وكقولك الله إلهنا، أو اسم وفعل كقولك: قام عمرو وضرب زيد ولا يأتلف الفعل ولا الحرف مع الحرف ولا الحرف مع الفعل ولا الحرف مع الاسم، ويأتلف الاسم والفعل والحرف [كقولك][1]: خرج عبد الله وهل ذهب زيد، ونحو ذلك.

ثم الأسماء المعربة: على أربعة أضرب:

اسم الجنس الذى يقتضيه من جنس آخر كقولك الحيوان والإنسان والدينار والدرهم والأكل والصوت وجميع ما أردت به العموم والألف واللام يدخلان فى هذا النوع لعهد

---

(١) زيادة ليست فى الأصل.

الجنس لا للتعريف.

الضرب الثاني: اسم الواحد من الجنس نحو: رجل، وفرس، وبعير، وحمار، ودينار، ودرهم، وسمى هذا النوع الأسماء الموضوعة وهى تفيد المعرفة بذات الشيء فقط.

والضرب الثالث: ما اشتق لوصف من الجنس نحو ضارب مشتق من الضرب، وعالم مشتق من العلم وحسن مشتق من الحسن وهذه الأسماء تسمى الأسماء المشتقة وهى تفيد المعرفة بذات الشيء وصفته وتخبر عن حقيقته وماهيته وقال الحسن بن هانئ: أجمع هذا الاسم بين الأمرين:

إن اسم جنس لو جمعها صفة ولا أرى ذا لغيرها اجتمعا
وهى إذا سميت فقد وصفت فيجمع اللفظ المعنيين معا

والضرب الرابع: ما لقب به شيء بعينه ليعرف من غيره نحو زيد وعمرو وما أشبه ذلك. وتسمى الأسماء الأعلام وأسماء الألقاب والأسماء المنقولة لأنها منقولة من أصولها إلى غيرها على جهة الاصطلاح وإنما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره وليس بحثه إلا هذا.

ثم إن الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام:

الأسماء المبهمة كقولك: شيء وموجود وحيوان وسميت مبهمة لأنها لا تفيد المعرفة بعين من الأعيان خاص، بل يستوى فيها ما تحتها من أنواع الأشياء والحيوانات والموجودات.

والقسم الثاني: فى الأسماء المتضادة مثل القرء والجون[1]، فإن الطهر والحيض على تضادهما يتناولهما اسم القرء، والبياض والسواد على تضادهما يتناولهما اسم الجون.

والقسم الثالث: الأسماء المترادفة كقولك: ليث وأسد، وحجر وفهد، وخمر وعقار، وسائر ما تترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى.

والقسم الرابع: الأسماء المشتركة مثل العين هى العين التى تبصر بها ولعين الماء، ولعين الميزان، وللمهر الكبير ومثل اللون ومثل العرض هو اسم للواحد من العروض لما هو خلاف الطول، وعرض لسعة الشيء مثل قوله تعالى: ﴿عرضها السموات

(١) قال الفيروزآبادى: الجون النبات يهرب إلى السواد من خضرته والأحمر والأبيض والأسود والنهار القاموس المحيط (٤/ ٢١١).

والأرض﴾ [آل عمران: ١٣٣].

والقسم الخامس: الأسماء المختلفة وهى ما اختلفت أسمائها ومعانيها وهى أكثر الأسماء لأنها موضوعة للدلالة على المسميات ومن شأنها اختلافها فى صورة بالفصل بينها وبين غيرها كقولك: حمار وفرس وجدار وبعير وغيرها من الأسماء هكذا أورده أبو سليمان الخطابى على ما نقلته وهو ثقة فيما ينقله.

(معانى بعض الحروف)[1]

ونذكر الآن معانى الحروف التى تقع إليها الحاجة للفقهاء ولا يكون بد من معرفتها وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم فمنها: حروف من حروف العطف[2]:

أولها: الواو وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب وأضافوا القول به إلى الشافعى رحمة الله عليه وقد حكى هذا المذهب عن بعض نحاة الكوفيين[3].

وأما عامة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك وإنما هى عندهم للجمع[4] واشتراك الثانى

---

(١) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف لاشتداد الحاجه إليها من جهه توقف شرط من مسائل الفقه عليها وكثيراً ما يسمى الجميع حروفًا تغليبًا أو تشبيهًا للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال، والأول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقه والمجاز أو إطلاق للحرف على مطلق الكلمة وتسميتها حروف المعانى بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى وإلا فهى من حروف المبانى شرح التلويح على التوضيح (٩٩/١) التوضيح على التنقيح (٣٤٩/١).

(٢) وهى عشرة: منها أربعه تشترك فى جميع المعطوف والمعطوف عليه فى حكم، غير أنها تختلف فى أمور أخرى وهذه هى «الواو والفاء وثم وحتى» الإحكام فى أصول الأحكام (٨٨/١).

حروف المعانى: أى الحروف التى لها معانى وإطلاق الحروف عليها بطريق التغليب لأن بعضها أسماء مثل إذا ومتى وغيرها، شرح المنار (١٣١/١).

(٣) هكذا حكاه إمام الحرمين فى البرهان (١٨١/١)، البيضاوى فى نهاية السول (١٨٥/٢).

(٤) قال أبو على الفارسى أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيبويه فى سبعة عشر موضعًا من كتابه: أنها للجمع المطلق وقال بعضهم: إنها للترتيب انظر المحصول (١٦٠/١).

ونقل الإجماع أيضًا السيرافى والسهيلى والفارسى: ونوقش فيه بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدنيورى وأبو عمرو الزاهد ويقول الإمام الغزالى فى المستصفى (٢٣٠/١): ولعل الناقل أراد إجماع الأكثر .

فيما دخل فيه الأول كقولك: جاءنى زيد وعمرو وليس فيه دليل أيهما كان أولاً. قالوا: إنما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل.

قال الماوردى أبو الحسن: الواو لها ثلاث مواضع. حقيقة ومجاز ومختلف فى حقيقته ومجازه، فالحقيقة أن يستعمل فى العطف للجمع والاشتراك كقولك: جاءنى زيد وعمرو والمجاز أن تستعمل بمعنى أو كقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ [النساء:٣] والمختلف فى حقيقته أن تستعمل فى الترتيب لقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ [المائدة:٦] فذهب جمهور أهل اللغة وأكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت فى الترتيب مجازاً.

وذهب بعض أصحاب الشافعى إلى أنها تكون حقيقة فيه فإذا استعملت فى موضوع يحتمل الأمرين حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة.

وقال الفراء: تحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين وعلى الترتيب إذا لم تحتمل غيره(١).

وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبى حنيفة(٢) أنهم يدعون أن الواو

---

(١) وذكر الإمام البيضاوى فى هذه المسألة فى الواو العاطفه ثلاثة مذاهب فيما تفيده واو العطف.
أحدها أنها للترتيب: نسب إلى الشافعية، والثانى: أنها للمعية ونسب إلى الحنفية، والثالث: أنها لمطلق الجمع فلا تفيد ترتيبًا ولا معية وهو المشهور عند الشافعية وهو المختار للإمام البيضاوى والآمدى انظر نهاية السول (٢/ ١٨٥) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٢/ ٧٨) قال الآمدى: أما «الواو» فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبًا ولا معية ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقًا، ونقل عن الفراء: أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع لقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾ وقيل: إنها ترد بمعنى «أو» كقوله تعالى: ﴿أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع﴾ قيل: أراد مثنى أو ثلاث أو رباع وقد ترد للاستئناف كالواو فى قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به﴾ تقديره: والراسخون يقولون: آمنا به وقد ترد بمعنى «مع» فى باب المفعول معه تقول: جاء البرد والطيالسة وقد ترد بمعنى «إذ» قال الله تعالى: ﴿ ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسًا. . .﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وطائفة قد أهمتهم أنفسهم﴾ أى: إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم ثم ذكر أدله المذاهب والرد عليها ورد على الاعتراض ثم قال: وبالجملة فالكلام فى هذه المسألة متجاذب وإن كان الأرجح هو الأول: «أى لـلجمع المطلق» فى النفس انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٨٨ ـ ٩٦).

(٢) وهو منسوب إلى أبى يوسف ومحمد، انظر التصريح على التوضيح (٩٩١٢).

للجمع على سبيل الإقران[1] وأخذ يرد عليه كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالى من أصحابنا وليس ما ادعاه مذهب أحد من أصحاب أبى حنيفة وإنما يدعون أن الواو للجمع من غير تعرض لإقران أو ترتيب[2] فلا معنى للرد وأما دعوى الترتيب على الإطلاق فضعيفة جدًا لأن من قال: رأيت زيدًا وعمرًا وجاءنى زيد وعمرو لا يفهم منه السامع ترتيبًا بحال، ويجوز أن يكون رأى عمرًا أولاً ثم يقول: رأيت زيدًا وعمرًا ويحسن منه ذلك ويقال أيضًا: رأيت زيدًا وعمرًا معًا فلو كان للترتيب لكان هذا القول مناقضة.

ويدل عليه: أن العرب استعملت الواو فى باب الفاعل، يقال: تقابل زيد وعمرو ولو قال: تقابل زيد ثم عمرو لم يكن صحيحًا.

وأما ما استدل به بعض أصحابنا من أن الواو للترتيب بمسألة الطلاق، وهى أنه لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، فإنه لا يقع إلا طلقة واحدة فليس هذا لأنها للترتيب بل لأن الطلاق الأول سبق وقوعه فيصادفها الثانى وهى بائنة، فلا يقع وإنما سبق لأنه تكلم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطه برابط أو يعلقه بشيء ما[3] وليس الواو بدليل على الإقران على ما سبق وإنما الموجود منه ثلاث إيقاعات متوالية من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض، والواو حقها فى هذا الموقع عطف الإيقاع على الإيقاع فصارت قضية الكلام الأول الموقوع، وحين وجد من غير انتظار ولا مهلة وكما لو أفرده بالذكر وإذا وقع فلا بد أن يكون الثانى والثالث قد صادفا المرأة فى حال الإبانة فسارت الجملة فى هذه المسألة أن دعوى كونها للترتيب خطأ[4].

---

(١) أى الاجتماع فى زمان، انظر حاشية التصريح على التوضيح (٩٩١٢)،

(٢) ونسب إلى الإمام الأعظم أنها للترتيب، انظر حاشية التصريح على التوضيح (٢/ ٩٩).

(٣) أى أن قوله: (وطالق) معطوف على الإنشاء فيكون إنشاءً آخر، والإنشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها، فيكون قوله: (وطالق) إنشاء لإيقاع طلقة أخرى فى وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانت بالأولى بخلاف قوله: (طلقتين) فإنه تفسير لطالق، وليس بإنشاء انظر نهاية السول للأسنوى (٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

(٤) واستدل أيضًا من قال: إنها للترتيب بما روى مسلم أن خطيبًا قام بين يدى النبى ـ ﷺ ـ فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى. فقال النبى ﷺ: «بئس الخطيب أنت قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى» فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق.

والجواب: أن الإنكار إنما هو لأن إفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيمًا له. يدل عليه: أن =

ونسبة ذلك للشافعى رحـمه الله على الإطلاق لا تصح وإنما نهاية ما نقل عنه أنه قال فى الوضوء حين ذكر الآية ثم قال: ومن خـالف ذلك من الترتيب الذى ذكره الله تعالى لم يجز وضوؤه[١].

وقد شنع عليه محمد بن داود وغيره فى هذا اللفظ، وقـالوا: أنه خالف أهل اللغة أجمع وادعوا عليه الجهل بالنحو.

ووجه الجـواب عن هذا: أن الشافـعى رحمه الله مـا تعلق فى إثبات التـرتيب بالواو فقـط وإنما دليل الترتيب من النظـر فى معنى الآية على مـا ذكرنا فى الخـلاف. بينه أن الوضـوء عبادة علـى البدن وردت بلفظ لا ينفى التـرتيب، ورأينا أن العـبادات البدنـية اشتملت على أفعـال مختلفة مترتبة فى جـميع المواضع مثل الصلاة والحج ورأينا ورود هذه العبـادات بلفظ صالح لمعنى الترتيـب وإن كان غير مـقتضى له بكل حـال ووجدنا الفوائد مطلوبة من الألفاظ، والترتيب نوع فائدة فعند اجـتماع هذه الأشياء يقال: إثبات الواو ظاهرها للتـرتيب فى هذا الموضع فحـمل عليه والـظاهر حجـة فهذا وجـه الكلام لنصرة ما قاله الشافعى رحمه الله وقد أشار إليه أبو الحسن بن فارس.

وأما الفاء فـمقتضاها التعطيف والتـرتيب من غير تراخ كقولك: ضربت زيـداً فعمراً ففيه أن عمراً مضروب عقيب زيد بلا تراخى، ولهذا دخل فى الجزاء المعلق على الشرط لأن من حكم الجزاء تعلقه بالشرط من غير فصل[٢].

= الترتيب فى معصيـة الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستـعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل عليكم.

فإن قيل قـد قال ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكـون الله ورسوله أحب إليه مما سواهمـا» فقد جمع بينهما فى الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق، فالجواب أن منصب الخطيب قابل للزلل فيـتوهم أنه جمع بينهـما لتساويهـما عنده، بخلاف النبى ﷺ وأيـضًا فكلام النبى ﷺ جملة واحدة فى إيقـاع ظاهر منه موقع المضمر قليل فى اللغـة، بخلاف كلام الخطيب فإنه جـملتان، انظر نهاية السول للأسنوى (١٨٦/٢) إحكام الأحكام للآمدى (٩٣/١ ـ ٩٥).

(١) قال الإمام الشافعى: على المتوضئ فى الوضوء شيئان: أن يبدأ عابدًا الله ورسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ به منه. ويأتى على إكمال ما أمر به، فـمن بدأ بيده قبل وجهه أو رأسه قبل يديه أو رجليه قبل رأسه كان عليه عندى أن يعيد حتى يغسل كلاً فى موضعه بعد الذى قبله وقبل الذى بعده لا يجزيه عندى غير ذلك، انظر الأم للإمام الشافعى (٢٦/١).

(٢) ذهب بعض العلماء إلى أن الـفاء للترتيب مع التـراخى ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿لا تفـتروا على الله كذبًا فيسحتكم بعذاب﴾ فإن افتراء الكذب يكون فى الدنيا والإسحات بالعذاب أى: =

وأما حرف «ثم» فللتعقيب والتراخي[1] كقولهم: ضربت زيداً ثم عمراً فمقتضاه وجود مهلة بين الضربين، ولا دليل على مقداره من جهة اللفظ وقد تستعمل في موضع الواو مجازاً إذ قال الله عز وجل: ﴿ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾[2] [يونس:٤٦]، وكقوله عز وجل: ﴿فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة﴾ [البلد: ١٣، ١٤] إلى أن قال تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد:١٨] ومعناه فكان من الذين آمنوا.

وأما «بعد»: فهي اسم في معنى الحرف موضوع للترتيب ويحتمل الفور والتراخي ولا يختص [بالحرفية][3].

وأما «مع» فهو موضوع للجمع بين الشيئين. نقول: رأيت زيداً مع عمرو واقتضى ذلك اجتماعها في رؤيته.

وأما حرف «أو» فلها ثلاثة مواضع[4] تكون لأحد الشيئين بخبر عنه عند شك المتكلم أو قصده أحدهما: كقولك أتيت زيداً أو عمراً وجاءني رجل وامرأة هذا إذا شك.

فأما إذا قصد أحدهما فكقولك: كل السمك أو اشرب اللبن أي: لا تجمع بينهما ولكن اختر أيهما شئت وكقولك: أعطني ديناراً أو اكسني ثوبًا.

والوجه الثالث: أن تأتي للإباحة كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين وائت المسجد أو السوق وهذا على الإذن فيهما جميعًا.

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر مثل قوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة:٨٩].

وقد ورد الجمع في النهي مثل قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا﴾ [الإنسان:٢٤].

= الاستصال به يكون في الآخرة وبينهما تراخ في الزمن فلا تعقيب.

وأجاب البيضاوي عن ذلك: بأن إفادتها للتراخي في الآية مجاز لا حقيقة لأنها لو كانت حقيقه في التراخي كما هي حقيقه في التعقيب للزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الأصل والمجاز خير منه كما تقدم، انظر نهاية السول للأسنوي (٢/ ١٨٧) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٨٢).

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدي (١/ ٩٧).

(٢) لاستحاله كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً، انظر إحكام الأحكام للآمدي (١/ ٩٧).

(٣) تشتبه في الأصل (بإحداهن) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) انظر الإحكام لأصول الأحكام للآمدي (١/ ٩٧، ٩٨).

وأما حرف «بل» فمعناه الإضراب عن الأول والإثبات للثانى[١] كقولك ضربت زيداً بل عمراً وجاءنى عبد الله بل أخوه.

وأما حرف «لكن» فهى للاستدراك بعد النفى[٢] كقولك: ما جاءنى زيد لكن عمرو، ما رأيت رجلاً لكن امرأة وقد يدخل النفى بعد إثبات كقولك: جاءنى زيد لكن عبد الله لم يأت، وقيل لترك قصة إلى قصة، وفيه كلام كثير للنحاة.

وأما حرف «لو» فيدل على امتناع الشىء لامتناع غيره[٣] تقول: لو جئتنى لحييتك.

وأما «لولا» فتدل على امتناع الشىء لوقوع غيره[٤] نقول: لولا أنك جئتنى لحييتك وقد تكون «لو» بمعنى «إن»، قال الله تعالى: ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ [البقرة: ٢٢١] أى وإن أعجبتكم، وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ: «اتقوا الله ولو بشق تمرة»[٥].

فأما الحروف اللازمة لعمل الجر وهى «من» و «إلى» و «فى» و «الباء» و «اللام». فنقول: أما «من» فمعناها ابتداء الغاية[٦]. يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة وهذا الكتاب من فلان إلى فلان وهذا باب من حديد يعنى ابتداء عمله من حديد، قال سيبويه: قد تكون للتبعيض مثل قولهم: هذه الخرقة من الثوب وهذا الرجل من القوم.

وقال غيره: من حيث وجدت كانت لابتداء الغاية وقوله: أخذت من ماله، فقد جعل ماله ابتداء غاية وأخذ وإنما دل على البعض من حيث إنه صار ما بقى انتهاء له فالأصل واحد، وكذلك قوله: أخذت منه درهمًا وهذا كلام النحويين فيما بينهم فأما الذى تعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعًا[٧]، وكل واحد فى موضعه حقيقة وقد ورد مثله يقال: ما جاءنى من أحد، قال الله تعالى: ﴿يغفر لكم من ذنوبكم﴾

(١) انظر الإحكام لأصول الأحكام للآمدى (١/ ٩٨).

(٢) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/ ٢٣٧).

(٣) أى أنه حرف من حروف الشرط، انظر الإحكام للآمدى (١/ ١٠٠)، انظر فواتح الرحموت (١/ ٢٤٩).

(٤) قال الشيخ السبكى (لولا حرف معناه فى الجمله امتناع جوابه لوجود شرطه، انظر جمع الجوامع (١/ ٣٥١)، وقال الشيخ الجوينى: هى لامتناع الشىء بسبب وجود غيره. البرهان (١/ ١٩٠)

(٥) أخرجه البخارى فى الزكاة (١٤١٣) ـ ومسلم فى الزكاة (١٠١٦).

(٦) فى المكان والزمان، انظر أصول الفقه محمد أبو النور زهير (٢/ ٨٣).

(٧) انظر نهاية السول للأسنوى (٢/ ١٨٨).

[نوح:٤] وقد ورد بمعنى على، قال الله تعالى: ﴿ونصرناه من القوم﴾ [الأنبياء:٧٧] أى: على.

وأما «عن» فيكون بمعنى من[1] إلا فى مواضع خاصة قالوا: «من» تكون للانفصال والتبعيض و «عن» لا تقتضى الفصل. يقال: أخذت من مال فلان، ويقال: أخذت من عمل فلان وقد اختصت الأسانيد بالعنعنة ولا تستعمل كلمة «من» فى موضعه وقالوا: «من» لا يكون إلا حذفًا «وعن» تكون اسمًا تدخل «من» عليه يقال: أخذت من عن الفرس جله[2].

وأما «مَنْ» المفتوحة فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للخبر كقولك: جاءنى من أحببت وأعجبنى من رأيت.

والثانى: للشرط والجزاء كقولك: من جاءنى أكرمته ومن عصانى عاقبته[3].

والثالث: للاستفهام[4] كقولك: من عندك؟ فتقول: زيد أو عمرو.

وأما «إلى» فلانتهاء الغاية[5] يقال: من كذا إلى كذا وقال سيبويه: إذا قرن بمن اقتضى

---

(١) نحو ﴿يقبل التوبة عن عباده﴾ (التوبة: ١٠٤) أى منهم بدليل قوله تعالى: ﴿فتقبل من أحدهما﴾ المائدة (٢٧) وتأتى عن للمجاوزه، نحو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ (النور:٦٣) أى: يجاوزونه ويبعدون عنه.

وتأتى عن بمعنى البدل نحو قوله تعالى: ﴿لا تجزى نفس عن نفس شيئًا﴾ (البقرة:٤٨).

وتأتى عن بمعنى التعليل نحو قوله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة﴾ (التوبة:١١٤) أى: لأجل موعدة.

وتأتى عن بمعنى على نحو قوله تعالى: ﴿فإنما يبخل عن نفسه﴾ (محمد:٣٨) أى: عليها.

وتأتى عن بمعنى بعد نحو قوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم من مواضعه﴾ (المائدة:١٣) بدليل أن فى أخرى ﴿من بعد مواضعه﴾ (المائدة:٤١).

وترد عن اسمًا إذا دخل عليها من، وجعل ابن هشام قوله تعالى:﴿لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ قال: فتقدر معطوفة على مجرور من لا على من ومجرورها، انظر الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى (٢/ ٢٠٣).

(٢) ذكره إمام الحرمين الجوينى بنصه وتمامه. انظر البرهان (١/ ١٩١، ١٩٢).

(٣) ونحو قوله تعالى:﴿من يعمل سوءًا يجز به﴾ (النساء:١٢٣). انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/ ٢٤٩)، وانظر جمع الجوامع (١/ ٣٦٣).

(٤) ونحو قوله تعالى: ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾ (يس:٥٢). انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/ ٢٤٩)، وانظر جمع الجوامع (١/ ٣٦٣).

(٥) قال امام الحرمين الجوينى: وأما إلى فحرف جار وهو للغاية.

للتحديد ولا يدخل الحد فى المحدود تقول: بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فلا يدخلان فى البيع وإذا لم تقرن بمن يجوز أن تكون تحديدًا ويجوز أن تكون بمعنى «مع». قال الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ [النساء:٢] أى: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿من أنصارى إلى الله﴾ [آل عمران:٥٢] أى: مع الله، وقال الله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة:٦] أى: مع المرافق[١]، وتقول العرب: الذود إلى الذود إبل، أى: مع الذود فالأصل أنه لانتهاء الغاية على مقابلة «من» فإنها لابتداء الغاية: يقال من كذا إلى كذا. قال سيبويه : ويقول الرجل: إنما إليك: أى: أنت غايتى، ويقول للرجل: قم إلى فلان فتجعله منتهاك من مكانك. هذا هو الحقيقة فى اللغة، وما سواه مجاز.

وأما «حتى» فهى للغاية[٢] أيضًا. قال الله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة:٢٢٢]، وقال تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره﴾ [البقرة:٢٣٠]، ولأهل النحو فى قوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» وتصريف ذلك ومعناه كلام كثير تركت ذكره وقد تذكر بمعنى «إلى»، نقول: لا أفارقك حتى تقضينى حقى، يعنى إلى أن تقضينى حقى[٣]، وبما فى معناه الظرف، تقول: زيد فى البيت، يعنى أن البيت قد حواه، وكذلك قوله: «إن المال فى الكيس» فإذا قلت: فلان عيب، فإنه على وجه المجاز والاتساع، حيث جعلت فلانًا مكانًا للعيب. وهو قولك: أتيت فلانًا وهو فى عنفوان شبابه وأتيته وهو فى أمره ونهيه، يعنى أتيته وهذه الأمور قد أحاطت به، وهو طريق التشبيه والتمثيل.

وأما الباء فللإلصاق، ويجوز أن يكون معه استعانة[٤]، ويجوز أن لا يكون. فأما الذى معه استعانة فكقولك: كتبت بالقلم. وكقولك: عمل الصانع بالقدوم ـ فأما الذى

---

(١) ذكره إمام الحرمين الجوينى بنصه، انظر البرهان (١/ ١٩٢).

(٢) انظر البرهان (١/ ١٩٣).

(٣) ذكره: إمام الحرمين الجوينى بنصه، انظر البرهان (١/ ١٩٤).

(٤) قال الشيخ الآمدى: وأما الباء فللإلصاق كقولك: به داء وقد تكون للاستعانة كقولك: كتبت بالقلم والمصاحبة كقولك: اشتريت الفرس بسرجه، وقد ترد بمعنى على، قال الله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾ أى: على قنطار وعلى دينار، وقد ترد بمعنى من أجل قال الله تعالى: ﴿ولم أكن بدعائك رب شقيًا﴾ أى: لأجل دعائك، وقيل بمعنى: فى دعائك، وقد تكون زائدة، كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ انظر الإحكام للآمدى (١/ ٨٦).

لا استعانة معه فكقولك: مررت بزيد ونزلت بعبد الله. وقد تزاد الباء فى خبر النفى توكيدًا كقولك: ليس زيد بقائم وجاءت زائدة كقول الله تعالى: ﴿وكفى بالله شهيدًا﴾ [النساء:١٦٦]، وكقول الشاعر: «تضرب بالسيف وتزخر بالفرج» وقد قال بعضهم: إن الباء للتبعيض فى قوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ [المائدة:٦] وقالوا: غلط[١]، والباء هاهنا صلة لتعدية الفعل، قاله الخطابى.

وقال الماوردى: الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول، كقولك: مسحت يدى بالمنديل، وكتبت بالقلم وقد تستعمل فى التبعيض إذا أمكن حذفها كقوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ أى: بعض رءوسكم. قال: وهو حقيقة فى قول بعض أصحاب الشافعى مجاز فى قول الأكثرين.

وأما «لام الإضافة»: قال سيبويه: معناه الملك واستحقاق الشىء تقول: الغلام لى والثوب لفلان.

وقالوا: إن اللام لها ثلاثة مواضع:

للتمليك[٢] من قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة:٦٠].

والثانى: للتعليل[٣]، قال الله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء:١٦٥].

والثالث للعاقبة، قال الله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًا وحزنًا﴾، واعتذرا[٤] أن هذا على طريق التوسع والمجاز، فإن هذا مثال لما زعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس﴾[٥] [الأعراف:١٧٩]، وقد أنكر

---

(١) قال إمام الحرمين الجوينى: وقد اشتد نكير ابن جنى فى سر الصناعه على من قال ذلك فلا فرق بين أن يقول: مسحت رأسى وبين أن يقول: مسحت برأسى والتبعيض يتلقى من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب، انظر البرهان (١/ ١٨٠).

(٢) انظر الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى (٢/ ٢٢٤).

(٣) ونحو قوله تعالى: ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ (العاديات:٨) أى: وإنه من أجل حب المال لبخيل، انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/ ٢٢٤).

(٤) أى: الشيخ الماوردى، وإمام اللغة سيبويه.

(٥) قال الشيخ الألوسى، وفى الكشاف أنهم جعلوا لإغراقهما فى الكفر، وشدة شكائمهم فيه وأنه لا يتأتى منهم إلا افعال أهل النار مخلوقين للنار دلالة على توغلهم فى الموجبات وتمكنهم فيها يؤهلهم لدخولها ، وأشار إلى أن ذلك تذييل لقصة اليهود بعد ما عد من قبائحهم بتسلية =

بعض النحويين قولهم: اللام للملك، وقالوا: إذا قال قائل: هذا أخ لعبد الله فهذا الكلام لمجرد المقارنة وليس أحدهما فى ملك الآخر، وفى قولهم: هذا الغلام لعبد الله فإنما هو فى الملك بدليل آخر، وزعم قائل هذا أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقًا بالثانى فحسب، والذى ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء.

وأما «على» قال المبرد: يكون اسمًا وفعلاً وحرفًا وجميع ذلك مأخوذ من الاستعلاء وكذلك قال سيبويه: يقال: عليه دين يعنى: اعتلاه، ويقال: فلان أمين علينا أى: اعتلانا.

وأما حرف «ما» فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للنفى[1] والجحود كقولك: «ما لزيد عندى حق» وما قام عمرو.

والثانى: التعجب[2] كقولك: «ما أحسن زيدًا» وما أشجع عمراً.

والثالث: الاستفهام[3] كقولك «ما فعل زيد» وما عندك. وهى تختص بما لا يعقل. ويخالف قوله: «من» فإنه يختص بمن يعقل فإذا قيل: «من عندك؟ تقول: زيد أو عمرو «ولا تقول فرس أو حمار فإذا قيل: «ما عندك قلت: ثور أو جمل» ولا يحسن أن تقول: زيد أو عمرو وقد جوز بعضهم ذلك فى الموضعين والصحيح هو الأول.

وأما «أن» و «إن» فأن مفتوح لما مضى وإن بالكسر لما يستقبل كقولك: أن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق فالأول إيقاع والثانى شرط وقد تختلف معانى الكلام باختلاف الإعراب فلو قال قائل: هذا قاتل أخى بالتنوين، وقال آخر هذا قاتل أخى بالإضافة يدل التنوين على أنه لم يقتله ودل حذف التنوين على أنه قتله.

= لرسول الله ﷺ كأنه قيل: إنهم من الذين لا ينجع فيهم الإنذار فدعهم واشتغل بأمر نفسك ومن هو على دينك فى لزوم التوحيد والآية على ما قال من باب الكناية الإيمائية عند القطب قدس سره ويفهم كلامه أن الذى دعا الزمخشرى إلى ذلك لزوم كون الكفر مراد الله تعالى إذا أريد الظاهر وهو خلاف مذهبه وأنت تعلم أن الكثير من أهل السنه تأولوا الآيه بحمل اللام على ما علمت لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ فإن تعليل الخلق بالعباد يأتى تعليله بجهنم ودخولها، انظر روح المعانى للآلوسى (٩/١١٨).

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١/ ١٨٥).

(٢) نحو قوله تعالى: ﴿فما أصبرهم على النار﴾ (البقرة:١٠٦)، انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/ ٢٤٣) والبرهان (١/ ١٨٥).

(٣) انظر البرهان (١/ ١٨٥).

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته : إن فعلت كذا فأنت طالق أنه على مرة واحدة، وكذلك إذا قال: إذا فعلت كذا، فأما إذا قال: كلما فعلت كذا فإنه على التكرار[١]، وإذا قال: متى ما فعلت كذا: فحققه في اللغة التكرار واصطلح أكثر الفقهاء على أنه للمرة الواحدة كقوله: إذا فعلت كذا.

وأما «إنما» أصله إن دخلت عليه «ما» وهو مركب من حرفين: أحدهما «إن» الإثبات والآخر من ما الذى هو للنفى فلذلك صار مثبتًا من وجه نافيًا من وجه[٢]. قال الله تعالى: ﴿إنما هو إله واحد﴾ [الأنعام:١٩] فيه إثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عن غيره.

وقيل: التحقيق المتصل وتحقيق المنفصل وتكون «إن» المشددة للتوكيد كقولك: إن زيدًا عاقلاً.

وأما «إلا» فهو للاستثناء[٣] مثل قول القائل: خرج القوم إلا زيدًا ورأيت القوم إلا زيدًا ولفلان علىّ ألف إلا مائة، قال الله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ [العنكبوت:١٤]، وقال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون...﴾ الآية [الحجر: ٣٠].

وقال الفراء: وقد تقع «إلا» لمعنى «سوى» وذلك فى استثناء زائد من ناقص. قال الله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك﴾ [هود:١٠٧] بمعنى: سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى غاية، فعلى هذا لو قال: لفلان علىّ ألف إلا ألفين فقد أقر بثلاثة آلاف، وهذا لا تعرفه الفقهاء.

قال الفراء: وقد تكون «إلا» بمعنى «لكن»، قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ﴾ [النساء:٩٢] بمعنى لكن إن كان خطأ، وهو باب كبير وستأتى المسائل فيها.

وأما «ليس» فلها ثلاثة مواضع: قد تقع جحدًا كقولك: ليس لك على شيء. وتكون استثناءً. تقول: ذهب القوم ليس زيدًا، أى: ما عدا زيدًا، وتكون بمعنى «لا» التى ينتفى بها كقول لبيد:

وإذا جوزتك فرضًا فأجزه   إنما يجزى الفتى ليس الجمل

معناه إلا الإبل.

وأما «لا» فمقتضاه النفى، ويقع فى جواب القسم. تقول: والله لا أدخل الدار.

---

(١) انظر المغنى لموفق الدين (٨/ ٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) قال الشيخ فخر الدين الرازى: فإما أن نقول: كلمة إن تقتضى ثبوت المذكور وكلمه ما تقتضى نفى المذكور فهو باطل بالإجماع، انظر المحصول (١/ ١٦٨).

(٣) انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/ ١٥٩).

وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها، والغرض منه تقرير نفى اشتمل الكلام عليه.

قال الله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد﴾ [ص:٧٥] معناه: أن لا تسجد، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ومقتضاه النفى كان لا لتأكيد النفى الذى اشتمل الكلام عليه. وأما قوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ [القيامة:١] فقد قيل: إنه صلة زائدة، والأولى إنه رد لقول الكفار ودعائهم وقوله: ﴿أقسم﴾ افتتاح قسم فى المعنى ذكره عقيبه.

وأما الألف واللام قال ابن كيسان: إن الألف واللام يدخلان فى الأسماء الثلاثة معانى: للتعريف[1] كقولك: رأيت رجلاً، وضربت دابة، ثم تقول: رأيت الرجل، وضربت الدابة، فتعرفهما بالألف واللام.

ويدخلان للتجنيس[2]، كقولك: الإبل خير من الشاة، والذهب خير من الفضة، يريد الجنس.

ويدخلان للتعظيم كقولك: الحسن بن على والعباس بن عبد المطلب والألف واللام لم يفيدا هاهنا تعريفًا لأنهما كانا معرفين بالإضافة إلى غيرهما والشىء الواحد لا يعرف من جهتين وإنما الألف واللام أفادا هاهنا التفخيم والتعظيم.

وأما «بلى» و «نعم» فمعناهما قريب إلا أنّ «بلى» لا تستعمل إلا فى جواب كلام مشتمل على النفى، كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف:١٧٢]، قال سيبويه: لو قالوا: نعم لكان نفيًا للربوبية[3]، وأما «نعم» فللإثبات، فإذا قال القائل: أرأيت زيدًا فليكن جوابك إذا رأيته نعم[4]. وقال الله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقًا قالوا نعم﴾ [الأعراف:٤٤].

وأما «أم» فتستعمل للاستفهام[5] كقولك: أسكت أم نطقت. وقد تستعمل بمعنى «الواو» العاطفة فى بعض المواضع، وقد تستعمل بمعنى «أو» فى كثير من المواضع.

وأما «أين» فهو اسم موضوع للسؤال عن الكلام ويكون جوابه بذكر المكان[6]

---

(١) انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/١٥٦).

(٢) انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/١٥٧).

(٣) ذكره إمام الحرمين بنصه، انظر البرهان (١/ ١٩٤).

(٤) ذكره إمام الحرمين وعزاه لسيبويه، انظر البرهان (١/ ١٩٥).

(٥) انظر البرهان (١/١٨٦).

(٦) قال الشيخ السيوطى: «أين» اسم استفهام عن المكان نحو قوله تعالى: ﴿فأين تذهبون﴾ (التكوير:٢٦) وترد شرطًا عامًا فى الأمكنة وأينما أعم منها نحو قوله تعالى: ﴿أينما يوجهه لا يأت بخير﴾ (النحل:٧٦). انظر الإتقان (٢/ ١٨٢).

كقولك: أين زيد؟ فتقول: فى الدار.

وأما «متى» فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان[1] ويجاب عنه بذكر الزمان، فإذا قلت متى الخروج؟ فالجواب أن تقول: غداً أو اليوم. وإذا قلت: متى جاء زيد؟ والجواب أن تقول: أمس، أو تقول: أول من أمس.

وأما «إذ» و «إذا» فهما ظرفا زماناً غير أن «إذ» لما مضى[2] و «إذا» لما يستقبل[3] كقولك: قمت إذ قام زيد، وأقوم إذا قام عمر.

وأما «حيث» فظرف مكان[4]. قال الله تعالى: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة:١٤٩].

واعلم أن الكلام فى معانى الأسماء والحروف كثيرة وذكرنا منها قدر ما تمس إليه الحاجة ويتصل بهذا الباب الأسامى الشرعية واللغوية وجواز النقل فيما تكلم فيه أهل اللغة وسيأتى من بعد. وكذلك الكلام فى أفعال المكلفين ومراتبها وأحكامها وأفعال غير المكلفين. وقد ذكر بعضهم هذا الفصل فى هذا الموضع، ونحن أخّرناه إلى أن نصل إليه فى موضعه واقتصرنا فى هذا الموضع على هذا القدر، ونشرع الآن فى باب الأوامر ونذكر أحكامها وقضاياها ونورد المسائل التى اختلف فيها العلماء فيما بينهم، وننص على القول الصحيح من ذلك، ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى فى ذلك ومنه المعونة والتوفيق والتيسير.

***

(١) قال السيوطى: ترد استفهامًا عن الزمان نحو قوله تعالى: ﴿متى نصر الله﴾ (البقرة:٢١٤)، انظر الإتقان (٢/٢٤٦).

(٢) انظر الإتقان (٢/١٤٤).

(٣) انظر الإتقان (٢/١٤٨).

(٤) قال الأخفش: وترد للزمان مبنية على الضم تشبيهًا بالغايات، انظر الإتقان (٢/١٩٤).

(باب الأوامر)

(القول بالوقف فى الأوامر والنواهى): وللأمر صيغة مقيدة بنفسها فى كلام العرب من غير قرينة تنضم إليها. وكذلك النهى، وهذا قول عامة أهل العلم، وذهب أبو الحسن الأشعرى ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهى، وقالوا: لفظ افعل لا يفيد بنفسه شيئًا إلا بقرينة تنضم إليه ودليل يتصل به.

وعندى أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء وقد ذكر بعض أصحابنا شيئًا من ذلك عن ابن سريج ولا يصح وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والأمر والنهى كلام، فيكون قوله: افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهى ولا يكون حقيقة الأمر والنهى، وهذا أيضًا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفوا قوله: افعل حقيقة فى الأمر وقوله: لا تفعل حقيقة فى النهى.

وأما الواقفية فتعلقوا بما ذهبوا إليه، وقالوا: إن صيغة قوله: افعل تحتمل وجوهًا من المعنى، فإنه قد ورد بمعنى الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة:٤٣] وورد بمعنى التهديد بدليل قوله تعالى: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ [فصلت:٤٠]، وورد بمعنى التكوين. قال الله تعالى: ﴿**كونوا قردةً خاسئين**﴾ [البقرة:٦٥]، وورد بمعنى التعجيز. قال الله تعالى: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ [البقرة:٢٣]، وورد بمعنى السؤال وذلك فى قول العبد: ﴿**رب اغفر لى وارحمنى**﴾، وورد بمعنى الإباحة وهو قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة:٢] وورد بمعنى الندب فى قوله تعالى: ﴿**ومن الليل فتهجد به نافلة**﴾، وإذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه لم يكن البعض أولى من بعض فوجب التوقف حتى نعلم المراد بقرينة وأشبه هذا سائر الأسماء المشتركة. وهذا لازم احتمل وجوهًا شتى من المعنى لا يتعين أحد وجوهه إلا بدليل. وشبهة القوم أن قوله: افعل ليس يختص بمحمل أحد من مسالك العقول، فإن العقول لا مجال لها فى تفصيل العبارات، فلئن اختص بمحمل فإنما يختص من جهة النقل عن العرب أو من جهة الشرع.

قالوا: فإن ادعيتم نقلاً صريحًا من جهة أهل اللسان وهم العرب فهذه مباهتة ولا نعلم فى هذا نقل صريح من العرب، ولأن النقل ينقسم إلى المتواتر والآحاد. وإن ادعيتم النقل من جهة الآحاد فلا احتمال به لأنه لا يوجب العلم، والمطلوب فى هذه

المسألة هو العلم.

وإن ادعيتم النقل بالتواتر كان ذلك محالاً، لأن النقل من جهة التواتر يوجب العلم الضرورى، وذلك يوجب استواء طبقات الناس فيه. قالوا: ونحن معاشر الواقفية مصرون على أنه لم يقع لنا العلم بذلك وقد مرت علينا الدهور والأزمان ونحن مقيمون على هذا الخلاف وأين العلم الذى تدعونه وتزعمونه.

قالوا: وإن نسبتم قواكم إلى الشرع فالكلام على النقل الشرعى مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب، وقد بينا التقسيم فيه وبطلان وجهى ذلك فهذا مثله، هذا حجة القاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب ونهاية ما قالوا.

وأما حجتنا فنقول: أجمع أهل اللغة (على) أن أقسام كلام العرب أربعة أقسام: أمر ونهى وخبر واستخبار، وقالوا: الأمر قوله: افعل، والنهى قوله: لا تفعل، والخبر قوله: زيد فى الدار، والاستخبار قوله: أزيد فى الدار؟. ومعلوم أنهم إنما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم دون ما ليس له معنى فإذا قلنا: إن قوله: افعل ولا تفعل ليس له معنى مقيد بنفسه بطل هذا التقسيم ببينة: أن الخبر والاستخبار كلام مقيد بنفسه من غير قرينة تتصل به فكذلك الأمر والنهى وهذا لحقيقة، وهى أن وضع الكلام فى الأصل إنما هو للبيان والإفهام، وعلم المراد من الخطاب، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغو، والأخبار التى يقع القصد منها إلى المغايرة وتعمية المراد و (ذهبت) فائدة الكلام أصلاً وهذا ظاهر الفساد. وإذا ثبت أن القصد من الكلام هو البيان وإعلام مراد المخاطب فنقول المعلومات متغايرة فى ذواتها مختلفة فى معانيها ولا بد لها من أسماء متغايرة ليقع التمييز بتغايرها بين المعلومات فيحصل البيان عن المراد ولا نعرف فيها الإشكال. ومن جملة المعلومات التى لا بد من البيان عنها الأمر، والنهى، والعموم، والخصوص، والتفريق، والتخيير، إلى ما سوى ذلك من المعلومات، والعرب قد جعلت للأمر اسمًا وللنهى اسمًا، وكذلك للتخيير والعموم والخصوص وغير ذلك وهو مثل ما وضعوا الأسامى المنفردة لمعانى معلومة، ووضعوا الحروف التى هى أدوات لمعانى معلومة أيضًا، وإذا ثبت هذا فالواجب أن يكون كل شىء منها محمولاً فى الأصل على ما جعل سمة له ودلالة عليه وأن يكون معقولاً من ظاهره ما اقتضته صورته إلا أن يرد دليل ينقله عنه إلى غيره ليصير الغرض من الكلام واللبس مرتفعًا، فالبيان حاصلاً والإشكال زائلاً، ومن حاد عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب، ولم يعرف فائدة

موضوعـها، وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسـان العرب وعلى أوضاع بيانها فـقال تعالى: ﴿بلسان عربى مبين﴾ [النحل:١٠٣] فعرفنا قطعًا أن أوضاعهم مبـينة وأن منصوباتهم معتبرة يدل عليه أنه لا خلاف أن المفردات من الأسمـاء والآحاد من الأجناس التى تتركب منها الجموع والمصادر التى تصدر عنها الأفعال مستـعملة على ظواهرها غير متوقف فيها وكان حـتى ما يبتنى منهـا وتتركـب عليهـا من الألفـاظ الموضوعـة للأمـر والنهى والعمـوم والخصوص من أن تكون كـذلك إذا كان بعضها مـتركبًا من بعض ومشتـقًا منه، والبيان بكل منها من نوعه واقع به متعلق فإذا توقفنا مع وجود اسمه وحصول الدلالة من جهة الظاهر فقد عطلنا البيان وأبدلنا فائدته.

فإن قالوا: ما ذكـرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنما هو منقول عن جـماعة من أهل اللغة مـثل الخليل وسيبـويه وأقرانهمـا. والعلم لا يحصل بتـعلم بحال وإنما يكون ذلك لكم حجة إن لو نقلتـم عن العرب وهم لا يعرفون هذا التقـسيم وأما الذى قلتم: إن الكلام فى الأصل موضوع للبـيان مسلم، ولكن البيان ليس مـقصور على لفظ دون لفظ وعلى حالة دون حالة وإن لم يقع بيان الأمر والنهى بصـيغة قوله: افعل ولا تفعل فيقع عند اتصال القرائن به ويقع أيضًا بغـير هذه الألفاظ وعلى أنًا ادعينا أن هذه اللفظة من جملة الأسماء المشـتركة، والأسماء المشتركة باب عظيم منقـول عن العرب، والبيان يقع بها فى محتملاتها عند إرادة بعض وجوهها فكذلك ها هنا.

والجواب: أن الذى حكيناه من أقسام كلام العرب وحكى عن جميع أهل اللغة وهم الذين عنوا بمعرفة لسـان العرب وأخلطوا علمًا محدود أوضاعه فلـما أرادوا أن يحصروا علمـه لمن بعدهم ولمن غـاب داره عنهم من أهل عـصرهم صنفـوا كلام العـرب أصنافًا وقسموا كـلام العرب أقسامًا، وقد عدوا الأمر من أقـسامه كما عدوا الخبـر من أقسامه، فلما كان ظاهر الخبر والاستخـبار معمولاً به فكذلك ظاهر الأمر والنهى وهذا لأن طريق العلم فى كل واحد والنقل الذى فى الجميع كان بجـهة واحدة لغرض واحد وهو العلم بكلام العرب فلا يجوز أن نعلم البعض ونجهل البعض، هذا محال.

وأما قولهم: إن البيان يقع ولا يختل مع التوقف الذى صرنا إليه.

قلنا: إذا وضعـوا للأمر قولة «افـعل» وللنهى قولة «لا تفعل» ولم يفـد بنفسه شـيئًا اختل البيان.

بيانه: أن اللغـة وضعت لحاجات الناس فكل ما احـتاجوا إليه وضـعوا له اسمًا يدل

عليه ومعلوم أن الأمر والنهى من أشد ما تقع الحاجة إليه وهما داخلان فى عامة المخاطبات التى تدور بين الناس، ونقل ذلك أكثر من الخبر والاستخبار، فيستحيل أن يخلو كلام العرب مع سعته وكثرة وجوهه من صيغة الأمر والنهى، ولفظة مفردة تدل عليهما بأنفسهما.

وأما الذى قالوا: إن هذا اسم مشترك مثل سائر الأسماء المشتركة، ويقع البيان بهما عند إرادة أحد وجوههما.

قلنا: نحن لا ننكر وجود الأسماء المشتركة فى اللغة، ولكن ليس هذا من جملتها، لأنه لو كان يقول القائل لغيره: افعل حقيقة فى أن يفعل وحقيقة فى التهديد الذى يقتضى أن لا يفعل أو غير ذلك مما ذكروه، لكن اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، ولو كان كذلك لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلم بها يطلب الفعل ويدعو إليه كما أنه لما كان اسم اللون مشتركًا بين البياض والسواد لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض. ومعلوم أنا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره: افعل وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طلب للفعل كما أنا إذا سمعناه يقول: رأيت حمارًا، فإن الأسبق إلى أفهامنا الدابة المعروفة دون الأبَلَهُ الذى يشبه بها. وقد بطل بهذا الكلام دعواهم أن الاسم مشترك، وإذا بطل الاشتراك لم يبق إلا ما بينا من تعيين وجه واحد له وهو طلب الفعل.

وأما الجواب عن كلامهم: أما الأول: قولهم: أنه قد ورد لكذا وورد لكذا قلنا: هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل، وإنما حملنا على ما سواه فى المواضع التى ذكرها بقرائن دلت عليها.

وأما الأسماء المشتركة فقدمنا الجواب عنها، وهذا لأن اللون والعين وأشباه ذلك لم توضع لشىء معين، وإنما قوله: «افعل» وضع لمعنى معين.

ألا ترى: أن من أمر عبده أن يضع الثوب يكون لم يستحق له الذم بأى صيغ من صيغه. فلو قال لعبده: اسقنى استحق الذم بتركه السقى، ولو كان قوله: اسقنى مشتركًا بين الفعل والترك واشتراك اللون بين السواد والبياض لم يجز أن يستحق الذم والتوبيخ بترك السقى وهذا لأن أهل اللغة لم يضعوا اسم اللون بعينه، وقد وضعوا قوله: افعل لمعنى تعينه وهو طلب الفعل على ما سبق.

وأما كلامهم الثانى: قلنا: قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم أهل اللسان وقولهم: إنه لم يقع لنا العلم بذلك. قلنا: هذه مكابرة ومباهتة.

بيانه: أن العرب صاغوا قوله: افعل ولا شك أنهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى مثل ما صاغوا سائر الألفاظ لمعان، وليس ذلك إلا لطلب الفعل الذى يعرفه كل أحد من معناه.

يدل عليه: أنه إذا وجب الوقف بالأمر وجب الوقف بالنهى أيضًا ثم حينئذ يصير الأمر والنهى واحدًا، وهذا محال، وعلى أن من مذهب الواقفية: أن قوله: «افعل» من الأسماء المشتركة، وإذا كان عندهم هكذا فجميع ما قالوه من التقسيم فى ثبوت الصيغة للأمر، وأنها تثبت بالعقل أو بالنقل، ودعواهم أن العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب. ينقلب عليهم فيما ادعوه أنه من الأسماء المشتركة، ولا مخرج لهم عن هذا بحال، وكل كلام أمكن قلبه على قائله ويغير ما جعله حجة فإنه يبطل من أصله والله الهادى إلى الصواب وهو المعين.

(فصل):

وإذا ثبت أن للأمر صيغة، فنقول:

حد الأمر: أنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه(١). ثم هو أمر بصيغته وليس أمر بالإرادة، وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الأمر المأمور(٢).

وقد حد بعضهم الأمر فقال: حد الأمر أنه إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه. وهذه المسألة أصولية. فإن عندنا يجوز أن يأمر بالشىء وإن كان لا يريده، وقد أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم عليه السلام، ولم يرد أن يسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأراد أن يأكل، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد أن يذبح. وهذا لأن ما أراد الله تعالى أن يكون لا بد أن يكون، ولأن السيد إذا قال لعبده: افعل كذا، يقال: أمره بكذا، وإن لم يعلم مراده فدل أن الأمر أمر بصيغته فحسب. ثم إذا عرفنا هذا فنذكر بعد حكم الأمر موجبه.

---

(١) وهذا هو قول المعتزلة وتابعهم فيه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ونقله القاضى عبد الوهاب فى الملخص عن أهل اللغه وجمهور أهل العلم واختاره.

والعلو: هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فإن كان متساويًا فهو التماس فإن كان دونه فهو سؤال، انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ٢٣٥)، المعتمد للقاضى أبو الحسين البصرى (١/٤٦).

(٢) انظر المعتمد لأبى حسين البصرى (١/ ٤٦، ٤٧)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٩٨).

(مسألة): موجب الأمر الوجوب عندنا.

وهو قول أكثر أهل العلم(١). هذا فى الصيغة المتجردة عن القرائن. والجملة أن الأمر عندنا حقيقة فى الوجوب، وعند جماعة من المعتزلة أنه حقيقة فى الندب. قال أبو هاشم: إنه يقتضى الإرادة فحسب، فإذا قال القائل لعبده: افعل، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل، فإن كان الفاعل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه تستحق لأجلها المدح، فإذا كان القول فى دار التكليف وأجاز أن يكون واجبًا، وجاز أن لا يكون واجبًا ويكون ندبًا، فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبًا يستحق فاعله المدح.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر لا يقتضى إلا الندب(٢).

وعند جماعة أنه يقتضى الإباحة(٣) لا غير(٤). وذهب من قال: إنه للندب، إلى أن

(١) انظر نهاية السول (٢/ ٢٥١) والبرهان (١/ ٢١٦)، وأصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٣٦).

(٢) قال الشيخ الأسنوى: والثانى أنه حقيقة فى الندب ونقله الغزالى فى المستصفى والآمدى فى كتابيه قولاً للشافعى ونقله المصنف عن أبى هاشم وليس مخالفًا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه، انظر نهاية السول (٢/ ٢٥٢)، والمستصفى (١/ ٤١١).

(٣) قال الشيخ الأسنوى: الثالث أنه حقيقة فى الاباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب، انظر نهاية السول (٢/ ٢٥٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٤٧).

(٤) اعلم أنه هناك مذاهب غير التى ذكرها المصنف ولقد ذكرها الأسنوى فقال:

الرابع: أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الإمام فى المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى فى منتهى السول عن الشيعة ونقل فى الإحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد.

والخامس: أنه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفى المستوعب للقيروانى والمستصفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله.

السادس: أنه حقيقة فى أحدهما أى الوجوب والندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالى تبعًا لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالى نقل فى المستصفى عن قوم أنه حقيقة فى الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة فى الندب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوفيق بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله فى المحصول عنه على الصواب وقال فى المنخول: وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالفًا لكلامه فى المستصفى.

السابع: أنه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والندب والإباحة وقيل: إنه مشترك بينهما =

الأمر طلب الفعل فلا يجوز أن يكون موجبه الإباحة، لأن الإباحة لا ترجح جهة الفعل فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمر طلبًا للفعل إذا حمل على الإباحة، فأما إذا حملناه على الندب فقد رجح جهة الفعل على جهة الترك، لأنا جعلنا الفعل أولى من الترك فتحقق طلب الفعل فى الأمر فظهرت حقيقته، وإذا تحقق الأمر فى الندب فلا معنى لإثبات صفة زائدة عليه، وهذا لأن صفة الوجوب لا دليل عليها، لأنه لما تحقق معنى الأمر فى الندب لم يبق دليل على الوجوب.

قالوا: ولأن صفة الأمر لا تفيد إلا الإرادة، ولا فرق بين قول القائل: افعل كذا وبين قوله: أريد أن تفعل كذا. وأهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمون من الآخر، ويستعملون أحدهما مكان الآخر ثم قوله: أريد منك أن تفعل كذا لا يفيد الوجوب، فكذلك قوله: افعل وجب أن لا يفيد الوجوب أيضًا، ولأن أهل اللغة قالوا: إن قوله: افعل إنما يكون أمرًا إذا كان القائل فوق المقول له فى الرتبة فإذا كان دونه فى الرتبة يكون سؤالاً وطلبًا ولا يكون أمرًا، فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أن هذه الصيغة فى السؤال لا تقتضى إيجاب الفعل على المسئول، وإنما تقتضى الإرادة فقط فكذلك فى الأمر، لأنه لو اقتضى الوجوب لا يفصل من السؤال شىء زائد على الرتبة، وهذا لأن الرتبة لا تقتضى الوجوب بحال، لأن عالى الرتبة قد يأمر بالندب كما يأمر بالواجب، فلم يكن فى الرتبة ما يدل على الوجوب.

قالوا: ولأن الأمر ضد النهى، ولا معنى لكونه ضدًا إلا أن فائدته ضد فائدته. وفائدة النهى كراهة الناهى للمنهى عنه لا غير، فكان فائدة الأمر أيضًا إرادة للآمر المأمور به لا غير.

قالوا: ولأنا أمرنا بالنوافل وسائر الطاعات، ونحن مطيعون لربنا بامتثالنا لها، ولا صفة لها سوى الندبية، فدل أن الأمر يكون حقيقة فى الندب وإذا ثبت أنه حقيقة فى الندب سقط الوجوب لأنها زيادة لا معنى لها وأما حجتنا نستدل أولاً بما ورد فى قصة آدم عليه السلام وإبليس فإن الله تعالى ذكر أمره ونهيه فى هذه القصة أما الأمر فإن الله تعالى قال: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] فإن الله أمره بالسجود لآدم فخرج عن أمر ربه بقوله تعالى: ﴿ففسق عن أمر

= ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الإذن حكاه ابن الحاجب.

الثامن: أنه مشترك بين الخمسة، انظر نهاية السول (٢/ ٢٥٢).

ربه﴾ [الكهف: ٥٠] ومعناه: خرج فلعنه وأخرجه من رحمته، ونهى آدم عن أكل الشجرة فأكله وأخرجه من الجنة ووسمه بالعصيان ولم يحك لنا فى القصة سببًا يقدم به إليهما غير مطلق الأمر.

والدليل عليه: أنه قال تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف: ١٢]، وقال تعالى فى حق آدم: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ [الأعراف: ١٩] فدل هذا القول أنهما يصيران ظالمين بمجرد ارتكاب النهى. فإن قيل: إنما كفر إبليس لا بمخالفة الأمر، لكن بالاستكبار وإنكار فضيلة آدم عليه السلام التى أكرمه الله بها. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ [البقرة: ٣٤] معناه: صار من الكافرين باستكباره. وأما إنكاره فضيلة آدم، لأنه قال: ﴿أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾.

الجواب: أنَّا لا ننكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التى وصفها الله تعالى له ـ لكن استدلالنا ـ بقوله: ﴿ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] وسمه بالفسق لخروجه عن أمر ربه. وأيضًا قال تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف: ١٢] ووبخه بمجرد ترك الأمر، لأنه أفاد الوجوب، ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه بنسبة ذلك إلى مجرد ترك الأمر، ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضًا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لِواذًا فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣]، فقد حذر الله تعالى خلاف الأمر وأوعد عليه وبين تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض فى أنه لا يجب فإن لنا فيه الخيرة. وقد قال تعالى فى موضع آخر: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ [الأحزاب: ٣٦] فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيرة فى أمره، وانتفاء الخيرة نص فى التحتيم والإيجاب. ويروى أنه عليه السلام دعا أبى بن كعب أو رجلاً آخر من أصحابه، وهو يصلى فلم يجبه فلما قضى صلاته جاء فقال: لم يمنعنى من إجابتك إلا أنى كنت فى الصلاة، فقال النبى ﷺ: ألم تسمع قول الله يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[1] فأخبر أن الإجابة واجبة

(١) أخرجه البخارى: التفسير (٨/١٥٨) ح (٤٦٤٧)، وأبو داود: الصلاة (٢/٧٢) ح (١٤٥٨) وأحمد: المسند (٣/٥٤٩) ح (١٥٧٣٦)، الحديث عن «أبى سعيد بن المعلى» ولم يذكر «أبى ابن كعب».

عليه لهذا الخطاب، وعنه عليه السلام أنه قال: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[1] دل أنه إذا أمر وجب وإن لحقت المشقة.

وإذا قلنا: إن الأمر لا يوجب فلا مشقة وأيضًا فإن المتعارف من أمر الصحابة رضى الله عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات الله عليه الوجوب وسارعوا إلى تنفيذها ولم يراجعوه فيها ولم ينتظروا لها قران الوعيد وإرادته إياها بالتوكيد ولو كان كذلك لحكى عنهم ولنقل القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها، فلما نقلت أوامره ونقل امتثال الصحابة لها من غير تلبث وانتظار ونقل أيضًا احترازهم عن مخالفتها بكل وجه. عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب، وهذا كله من الشرع، وأما من حيث اللسان فلأن العرب تستجيز نسبة المخالف للأمر إلى العصيان إحالة له إلى نفس المخالفة. يقول القائل منهم لغيره: أمرتك فعصيتنى وهذا شيء متداول بينهم لا يمتنع أحد منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر. قال شاعرهم:

أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتنى ... وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقال دريد بن الصمة:

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى ... فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد

فلما عصونى كنت منهم وقد ... أرى غوايتهم وإننى غير مهتد

بينة: أن العرب تقول: أمرتك فعصيتنى فعقب الأمر بالعصيان موصولاً بحرف الفاء، فدل أنه كان ذلك مما سبق من الأمر ومخالفته كما تقول: زرتك فأكرمتنى، أو زرتنى فأكرمتك. يدلان أن المؤثر فى إكرامه كان زيارته، كذلك المؤثر فى معصيته خلافه لأمره، وإذا كان هو المؤثر دل أنه موجب. فإن قالوا: قد يقول القائل لغيره: أشرت عليك فعصيتنى ولا تدل على أن الإشارة عليه موجبة.

قلنا: إنما يقال فى الإشارة فلم يقبل منى ولا يقال فعصيتنى إلا نادرًا، ولئن قيل فهو على طريق التوسع لا على أنه حقيقة. ودليل آخر معتمد وهو من أقوى الأدلة، وهو

(١) أخرجه البخارى: الجمعة (٢/ ٤٣٥) ح (٨٨٧) ومسلم: الطهارة (١/ ٢٢٠) ح (٤٢/ ٢٥٢)، وأبو داود: الطهارة (١/ ١٢) ح (٤٦، ٤٧) والترمذى: الطهارة (١/ ٣٤) ح (٢٢) والنسائى: الطهارة (١/ ٣٦) (باب الرخصة فى السواك بالعشى للصائم) وابن ماجه الطهارة (١/ ١٠٥) ح (٢٨٧) ومالك فى الموطأ: الطهارة (١/ ٦٦) ح (١١٤) والدارمى فى الطهارة (١/ ١٨٤) ح (٦٨٣) وأحمد: المسند (٢/ ٣٢٨) ح (٧٣٥٨).

دليل معقول ووجه ذلك: أن قوله: افعل طلب الفعل لا محالة وطلب الفعل لا محالة إيجاب، وإنما قلنا: إنه طلب الفعل لا محالة، لأن قوله: افعل قضية الفعل بلا إشكال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، لأن الترك نقيض الفعل. والشيء لا نقيض يقتضيه وكذلك لا تخيير فيه، لأن التخيير يأخذ طرفًا من الترك، فإنه يخبر ليفعل أو يترك والأمر يقتضى الفعل بكل حال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، فلا يكون للتخيير فيه أيضًا مشاع، وإذا ثبت بطلان التخيير فيه والمندوب إليه على التخيير، لأنه وإن كان الفعل منه أولى فالترك فيه جائز من غير أن يكون فيه عيب على تاركه فبطل اقتضاء الندب أيضًا على هذا الوجه. وبقى ما قلنا: إن الأمر لا يقتضى طلب الفعل لا محال. إنما يقتضى مجرد إرادة المأمور وإرادة المأمور لا توجب الفعل. قالوا: وهذا، لأنه لا فرق بين قول القائل لغيره: افعل وبين قول القائل: أريد منك أن تفعل. وهذا ليس بصحيح بل الأمر يقتضى الفعل بكل حال على ما سبق. وليس قوله: افعل مثل قوله: أريد أن تفعل، لأن قوله: أريد منك أن تفعل إخبار بالإرادة فحسب وليس بطلب الفعل منه. وأما قوله: افعل، طلب الفعل صريحًا فكيف يستويان، وقد قال بعضهم فى تقرير ما ذكرناه: إن الأمر فى اللغة لما كان موضوعًا لطلب الفعل، والفعل لا يحصل إلا بالوجوب، لأن الفعل إذا لم يكن واجبًا لا يحصل، لأنه ترك، فاقتضى الوجوب حتى يحصل فصار وجوبًا بإيجابه، فأوجبناه ليوجد.

يدل عليه: أن الائتمار من حكم الأمر كما أن الانكسار من حكم الكسر كما يقال كسر القنديل فانكسر، وهدم الجدار فانهدم، وأمر بكذا فائتمر، وإذا كان الائتمار من حكم الأمر اقتضى حصول الائتمار كالكسر اقتضى حصول الانكسار، إلا أن حصول الائتمار لما كان بفعل مختار اقتضى وجوب الفعل ليحصل الائتمار ألا ترى أنه لما لم يكن الائتمار بفعل مختار حصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر. قال الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] وقال تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة:٦٥] والجواب فى هذا الدليل: أن الائتمار لما كان حكم الأمر فاقتضى الأمر ثبوت الائتمار ضرورة، ولا ائتمار إلا بالإيجاب ليوجد لا محالة فيثبت الوجوب ضرورة. هذا الطريق وهذا دليل أورده أبو زيد، وفيه تكليف شديد، والذى ذكرناه من قبل أحسن وقد استدل المتقدمون فى هذه المسألة بأمر السيد عبدَه بفعل من الأفعال ثم إذا خالف يجوز تأديبه وحسن منه ذلك عند العقلاء كافة،

ولولا أنه أفاد الوجوب لم يحسن تأديبه إلا بقرينة يصلها بأمره ليدل على الوجوب وحين جاز تأديبه، ويقول له أؤدبك لأنك خالفت أمرى وعصيتنى ولا تهجن فى ذلك أحد يسمع منه هذا المقال، عرفنا أنه يفيد الوجوب بصيغته، والاعتماد على ما ذكرنا، وإذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم:

أما الأول، فقولهم: إن الأمر طلب للفعل، وقد ترجح الفعل على الترك بالندبية.

قلنا: وإن ترجح جانب الفعل، لكن الترك مدخل فى الفعل.

فإن قلنا: إنه مندوب إليه، لأنه بتركه فيجوز له ذلك. وقد بينا أن قوله: افعل يقتضى الفعل لا محالة وذلك هو الوجوب.

وأما قولهم: إن قوله: افعل لا يقتضى إلا إرادة الفعل. قد أجبنا عن هذا فى أثناء كلامنا وذكرنا الفرق بين قوله: افعل وبين قوله: أريد منك أن تفعل، وعلى أنا بينا فيما تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة، ويجوز أن تأمر الأمر بما لا تريده من المأمور.

وأما قولهم: إن الأمر إنما يكون أمر بالرتبة.

قلنا: ليس فيما قلناه أكثر من أن السؤال لا يقتضى الوجوب، وهذا كلام باطل لأن السؤال ليس بأمر والكلام فى موجب الأمر.

وقولهم: إنهم فرقوا بمجرد الرتبة.

قلنا: وأى مانع من التفريق بالرتبة. واللغة منقولة عن أهل اللسان فإذا سمعوا عن هذا أمرًا وهذا سؤالاً وفرقوا بالرتبة لا بالصيغة وقع الفرقان. ولم يدل عدم الوجوب فى السؤال على عدم الوجوب فى الأمر.

بيانه: أن القائل لغيره: افعل على طريق السؤال نعتقد أن فعله لذلك على طريق التطول والتفضل، لا على طريق الخروج عن الأمر حتى أنه إذا لم يفعل لا ينسب إلى العصيان والخلاف وإنما ينسب إلى ترك التفضل والتكرم، وهاهنا نعتقد الأمر أن فعله كالمأمور على جهة الخروج عن الأمر وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور فإن قالوا: إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه: افعل كذا يطلب منه الفعل لا محالة من غير أن يدع له فى تركه مساغًا مثل ما إذا قال لمن هو دونه: افعل.

قلنا: ليس كما قلتم، لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع فيطلب منه الفعل مع اعتقاده أنه على تخييره، وأن فعله تفضل منه بخلاف مسألتنا، فإنه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه ويعتقد أنه لا خيرة له فيه بحال فكان مقتضيًا للإيجاب على

ما سبق فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل وهو معتمدهم. وأما قولهم بأن النهى يفيد الكراهة فيفيد الأمر والإرادة.

قلنا: عندنا أن النهى للتحريم فيكون الأمر للإيجاب، وسيأتى هذا من بعده.

وأما قولهم: إن النوافل مأمور بها.

قلنا: بلى ولكن على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة. فإن قلنا: على طريق الحقيقة سيتبين من بعد. وقد قال بعض المخالفين: لو كان مطلق الأمر ظاهر يدل على الوجوب، لم يكن لورود التأكيد عليه معنى، فحين دخل عليه التأكيد من ذكر الإلزام والإيجاب، وذكر الوعيد وما يجرى مجراه. علمنا أن الوجوب كان بذلك. وأيضًا فإنه يحسن الاستفسار من المخاطب ولو كان صيغته الوجوب لم يحسن الاستفسار، وليس واحد من هذين الكلام بشيء، أما الأول فإن اللفظ قد يؤكد، فإن كان له ظاهر معمول به مثل قولهم ثلاثة وسبعة فتلك عشرة والتأكيد واسع فى كلام العرب.

قال أبو المكارم الأعرابى: هو شيء شد به كلامنا. وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد أن يكون الكلام معلومًا فى نفسه، وعلى أنه إن قيل: فهو نوع استظهار وطلب زيادة شرح وتبيين. وهو أيضًا داخل فى كلام العرب مع كون الكلام صحيحًا فى نفسه معمولاً به، والله أعلم بالصواب.

(فصل)

ثم اعلم أن هذه الصيغة سواء وردت ابتداءً أو وردت بعد الحظر فإنها تقتضى الوجوب[1].[2]

---

(١) محل الخلاف فى هذه المسألة فى أن الأمر المطلق ابتداء يفيد الوجوب وهو قول الجمهور أو يفيد الإباحة وهما القولان اللذان انبنت عليهما هذه المسألة، وأما القائلون بأن للصيغة حقيقة فى الإباحة إبتداء فقد اتفقوا على أنها للإباحة كذلك إذا وردت بعد الحظر والتحريم، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٥٢).

(٢) وقد استدل البيضاوى لهذا القول بأن الصيغة حقيقة فى الوجوب لما سبق من الأدلة على ذلك فإذا استعملت بعد الحظر فى الوجوب فقد استعملت فى مقتضاها لغة وورودها بعد الحظر لا يصلح أن يكون مانعًا من إفادتها الوجوب لأن الصيغة قد طلبت الفعل. وطلب الفعل بعد منعه يرفع الحرج الذى كان مقررًا فيه ولا شك أن رفع الحرج يتحقق فى الإباحة كما يتحقق فى الوجوب لأن كلا منهما يحقق المنافاة للتحريم.

وحيث كان الانتقال من التحريم إلى الإباحة معقولاً كان الانتقال من التحريم إلى الوجوب =

وقال بعض أصحابنا: إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة[١] وعليه دل ظاهر قول الشافعى[٢] رحمه الله فى أحكام القرآن.[٣]

وتعلق من قال بالقول الثانى بأن الأمر المطلق المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة مثل قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة:٢] ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر. والمعروف فى الأمر الوارد بعد الحظر فى الشرع أنه يفيد الإباحة بدليل قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة:٢]، وبدليل قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ [الجمعة:١٠] وكذلك عرف العادة، فإن من قال لعبده: لا تدخل الدار، ثم قال: ادخل كان المعقول منه رفع النهى المتقدم لا إيجاب الدخول.

وأما الدليل على القول الأول وهو الأصح: أن صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغة الأمر ابتداءً مفيدة للوجوب كذلك الوارد بعد الحظر، وهذا لأن الموجب هو الصيغة، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه، ولأن النهى الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيده النهى ابتداءً كذلك الأمر الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيده فى الابتداء، وربما يمنعون هذا.

وأما قولهم: إن تقدم الحظر قرينة لا نسلم، وهذا لأن الحظر ليس له اتصال بالأمر المتأخر فكيف نجعل قرينة فيه، وهذا لأن المنع فى الشريعة فى الألفاظ لا الأعراض، إذ الأعراض لا يمكن الوقوف عليها فوجب ترك التفتيش عنها ولزم الرجوع إلى حقائق

= معقولاً كذلك وتكون الصيغة مفيدة للوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.
انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٦١) - نهاية السول للأسنوى (٢/ ٢٧٢). أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٥٢، ١٥٣).

(١) هذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب ونقله عن الشافعى انظر نهاية السول (٢/ ٢٧٢) إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٦١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٥٣).

(٢) انظر نهاية السول (٢/ ٢٧٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٦١) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٥٣).

(٣) اعلم أنه يتفرع على هذه المسألة فروع مهمة ذكرها ابن اللحام فى كتابه القواعد فانظرها، انظر القواعد (٢٢٣، ٢٢٤).

الألفاظ فى الشريعة.

وأما قولهم: إن الكلام يحمل على عرف الشرع وعلى عرف العادة.

قلنا: أما ما ذكروا من الآيات فإنما حمل الأمر على الإباحة فى هذا الموضوع بدليل. وأما الذى ذكروه من عرف العادة فلا نسلم ذلك. والعادة فى ذلك مختلفة فلا يمكن الرجوع إليها فنرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق.

ألا ترى أن لفظ الإيجاب وهو قول القائل: أوجبت كذا وألزمت كذا لا فرق فيه بين أن يرد به قبل الحظر أو يرد ابتداءً كذلك لفظ الأمر الذى يقتضى الإيجاب يكون كذلك.

(فصل)

ثم اختلف أصحابنا فى الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاء الوجوب وحمل على الندب هل هو مأمور به أو لا؟ فمن أصحابنا من قال: ليس بمأمور به ولئن سمى مأموراً به فهو على المجاز.

ومنهم من قال: هو مأمور به حقيقة.

أما الذين قالوا بالأول: يذهبون إلى أن الأمر حقيقة فى الإيجاب فإذا استعمل فى غير الإيجاب يكون مجازاً كما لو استعمل فى الإباحة وكسائر الألفاظ التى تستعمل فى غير موضعها. وأما الذين قالوا بالثانى: ذهبوا إلى أن الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فإذا حمل الأمر على الندب فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب فكان حقيقة فيه، كما لو حمل العموم على بعض مدلوله، فإنه يكون حقيقة فيه، كذلك هاهنا.

والأول أحسن، لأن المندوب إليه غير الواجب قطعًا، وبأن كان يثاب على فعله المندوب إليه لا يذهب هذه الغيرية، لأن الشيئين يجوز أن يستويا فى بعض الأشياء وإن كانا مختلفين، لعدم التشابه فى باقى الأوصاف، وإذا ثبت الاختلاف، فإذا حمل الأمر عليه عرفنا قطعًا أنه استعمل فى غير حقيقته فلا بد أن يكون مجازاً.

(فصل)

إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب لم يجز الاحتجاج به على الجواز. ومن أصحابنا من قال: يجوز، لأن الوجوب وإن انتفى، فانتفاؤه لا يدل على انتفاء الجواز.

والأول أظهر، لأن اللفظ لم يوضع للجواز، وإنما وضع للإيجاب، والجواز يدخل فيه على طريق التبع، فإذا سقط الأصل سقط ما دخل فيه على سبيل التبع[1].

---

(١) وهذه المسألة فريدة لم يذكرها المؤلف وهى المعنون عنها فى كتب الأصول. إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، واعلم أن الجواز يطلق بإطلاقات ثلاثة:ـ الإطلاق الأول:ـ الإذن فى الفعل ـ وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكامًا أربعة هى: الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، الإطلاق الثانى: الإذن فى الفعل والترك وهذا الإطلاق يشمل أحكامًا ثلاثة هى: الندب ـ الإباحة ـ الكراهة، الإطلاق الثالث: التخيير بين الفعل والترك على السواء وهذا الإطلاق لا يشمل إلا الإباحة.

والوجوب هو: طلب الفعل مع المنع من الترك ولا شك أن الفعل متى كان مطلوبًا صح أن يحكم عليه بأنه ما نحن فيه كما يصح أن يقال: إنه لا حرج فيه ومن هنا صح تعريف الوجوب بأنه الإذن فى الفعل مع المنع من الترك كما صح تعريفه بأنه عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك ويكون الوجوب له تعريفات ثلاثة كلها مقبولة.

فالوجوب حقيقة مركبة من جزءين مما فى التعريف الأخير: عدم الحرج فى الفعل والحرج فى الترك ولا شك أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزءيه كما يرتفع بارتفاع كل الأجزاء.

ومن هنا صح أنه يقال: إن نسخ الوجوب يتحقق بارتفاع الحرج فى الترك كما يتحقق بارتفاع الجزءين معًا وهما عدم الحرج فى الفعل والحرج فى الترك ولا شك أن الحرج فى الترك نقيض لعدم الحرج فى الترك، والنقيضان لا يرتفعان كما لا يجتمعان فإذا نسخ الوجوب بارتفاع الحرج فى الترك حل محله عدم الحرج فى الترك لأنه نقيض له والنقيضان لا يرتفعان.

وتكون الحقيقة الباقية بعد رفع الحرج فى الترك هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وهذه الحقيقة هى الجواز بالإطلاق الثانى فهى شاملة لأحكام ثلاثة: هى الندب والإباحة والكراهة.

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا نسخ الشارع وجوب الفعل بدليل: لم يتعرض لحكم المنسوخ بعد نسخه بأن قال: الشارع نسخت وجوب الفعل، أو قال: رفعت الحرج فى الفعل عنكم فهل يبقى الجواز بالإطلاق الثانى وهو عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك ويكون عدم الحرج فى الفعل مستفادًا من دليل الوجوب؛ لأنه كان يدل عليه والناسخ لم يرفعه وإنما رفع الحرج فى الترك ويكون عدم الحرج فى الترك مستفادًا من الدليل الناسخ لأنه لما رفع الحرج فى الترك اقتضى ذلك أن يحل محله عدم الحرج فى الترك لأنه نقيضه ـ والنقيضان لا يرتفعان ـ وبذلك يكون الفعل بعد نسخه صالحًا لأن يكون مندوبًا. أو يكون مباحًا أو أن يكون مكروهًا ـ ويكون المعين لأحدهما بخصوصه هو دليل آخر أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بالإطلاق الثانى وإنما يبقى الجواز بالإطلاق الثالث ـ وهو التخيير بين الفعل والترك على السواء، وهو المعروف بالإباحة.

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز وإنما يبقى الندب، أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بل يعود الفعل بعد نسخ وجوبه إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان قبل الوجوب مندوبًا =

= فهو مندوب وإن كان قبل الوجوب مباحًا فهو مباح وإن كان قبل الوجوب محرمًا فهو محرم وإن كان قبل الوجوب مكروهًا فهو مكروه.

اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعه مذاهب:

المذهب الأول:

مذهب جمهور الأصوليين وهو إذا نسخ الوجـوب بقى الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل وعدم الحرج فى الترك ويكون الفـعل بعد نسخ وجوبه صالحًا لأن يكون مندوبًا أو مبـاحًا وخصوص أحدهما يعرف بالدليل.

ووجهتهم فـى ذلك : أن الدليل الذى دل على وجوب الفعل قد دل على شيئـين . أحدهما: عدم الحرج فى الفـعل. وثانيهما: الحرج فى الترك، والدليل الذى نسخ الوجـوب لم يتعرض لعدم الحرج فى الفعل وإنما تعرض لنسخ الوجـوب فقط ونسخ الوجوب يتحقق برفع الحرج فى الترك ـ فلا يزال الوجـوب بعد النسخ دالاً على عدم الحرج فى الفـعل. والناسخ لما رفع الحرج فى الترك اقـتضى ثبوت نقيـضه وهو عدم الحرج فى التـرك لأن النقيضين لا يرتفـعان وبذلك يكون عدم الحـرج فى الفعل مسـتفاداً من دليل الوجـوب وعدم الحرج فى التـرك مستـفاداً من الناسخ وتكون الحقيـقة الباقية بعـد النسخ هى عدم الحرج فى الفعل مع عـدم الحرج فى الترك ويكون الفعل صالحًا للأحكام الثلاثة وهو ما ندعيه.

المذهب الثانى:

أن الوجوب إذا نسخ بقـى الجواز بمعنى التخـيير بين الفـعل والترك على السـواء وهو المعروف بالإباحة. ووجهة أصحاب هذا المذهب أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك وما دام الوجوب قـد نسخ فقد ارتفع المنع من تركـه وأصبح دليل الوجوب غـير دال على واحد منهـما فيكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك ـ وهذا هو الإباحة.

المذهب الثالث:

إذا نسخ الوجوب بقـى الندب فيتـرجح الفعل على التـرك ووجهة أصـحاب هذا المذهب: أن الإيجاب هو طـلب الفعل مع المنع من التـرك فلا يزال الدليل دالاً على طلب الفـعل، والذى يطلب فعله بعـد الواجب هو المندوب فقط لأن المباح لا طلب فيـه والمكروه إنما يطلب تركه لا فعله، وبذلك يكون الحكم الباقى بعد نسخ الوجوب هو الندب فقط وهو ما ندعيه.

المذهب الرابع:

وهو لحجة الإسلام الغزالى أن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز بل يعود الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجـوب فإن كان الفعل قـبل الوجوب محرمًا كـان محرمًا وإن كان مندوبًا أو مـباحًا أو مكروهًا أخذ الحكم الذى كان عليه قبل الوجوب.

وحجته فى ذلك: أن الوجوب حقيقة مركبة من جنس هو عدم الحرج فى الفعل ومن فصل هو الحرج فى الترك، وقـد نص ابن سينا على أن الجنس يتقوم بالفـصل ويوجد بوجوده بمعنى أن الفصل يكون علة للحصة المعنية من الجنس المتحققة فى النوع، ومما لا شك فيه أن ذهاب العلة يقضى بذهاب المعلول فيكون دفع الفصل رفعًا للجنس فإذا ارتفع الوجوب بارتفاع فصله وهو =

(مسألة): الأمر لا يفيد التكرار على قول أكثر أصحابنا.

وقال بعضهم: يفيد التكرار وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى وقد قال بعض أصحابنا: إنه لا يفيد التكرار ولا يحتمله فالأولى أن تقول: أنه يحتمله لكن لا يفيده بمطلقه[١].

= الحرج فى الترك فقد ارتفع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل وبذلك فلا يكون الخطاب الدال على الوجوب دالاً على عدم الحرج فى الفعل لعدم بقائه بعد النسخ.

ومتى ارتفع الوجوب ولم يوجد دليل يدل على حكم معين فى الفعل رجع الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب، وهو ما ندعيه، انظر نهاية السول (١/٢٣٦، ٢٣٧) والمستصفى للغزالى (١/٧٣، ٧٤) وأصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٣٦، ١٣٩).

(١) هذه المسألة هى المسألة المعنون عنها فى كتب الأصول بأن مطلق الأمر يقتضى التكرار فنبين أولاً محل النزاع ثم نذكر المذاهب وأدلتها وهو ما أخذناه على يد شيخنا حفظه الله الحسينى الشيخ فى محاضرته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا.

أولاً: محل النزاع: أن الأمر المقيد بالمرة يحمل على المرة عملاً بهذا القيد كإقراء الكتاب مرة والأمر المقيد بالتكرار يدل على التكرار عملاً بالقيد كاقرأ الكتاب ثلاث مرات.

والأمر المقيد بشرط أو صفة لا يحمل على التكرار لفظًا ولكن يحمل عليه قياسًا مثل: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ﴿وإن كنتم جنبًا فاطهروا﴾ فالصفة فى الزنى والسرقة والجنابة.

وقوله: قياسًا أى: عقلاً لا أن اللفظ بوصفه يدل عليه إما أنه لا يدل لفظًا فلأنه لو قال رجل لوكيله: طلق زوجتى ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار لم يتكرر الطلاق فى هذه الصورة بتكرر الدخول ولو دل عليه لفظًا لتكرر كما لو قال: كلما دخلت زوجتى الدار فطلقها دل على التكرار لفظًا بقوله «كلما».

وضابط الوكاله كل بما يجوز أن يباشره الشخص بنفسه يجوز التوكيل فيه.

وإما أنه يدل قياسًا فلأن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عليه ذلك الشرط (عقلاً لا لفظًا) (العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا) وتلك الصفة لذلك الحكم ولا شك أن المعلول (الحكم) يتكرر بتكرر علته (إذا عدم الشرط ينعدم الحكم).

فإن قيل: إن هذا التعليل منقوض بقوله لوكيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها فإنه أمر معلق على شرط يقتضى أن دخول الطلاق علة فيه ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبًا فاطهروا﴾ فلِمَ كرر أمر الطهاره فى الجنابة ولم يكرر أمر الطلاق بتكرر الدخول.

أجيب: بأن الذى جعل الطلاق معلولاً هنا هو الزوج ولا عبرة بجعله لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام مدة لو صرح بالتعليل كأن قال: طلقتك لأجل دخولك الدار وكانت له زوجة أخرى لا تطلق هذه الأخرى بدخولها هذه الدار (فالمولى سبحانه وتعالى يملك سلطة =

= التشريع ولذلك يتكرر الأمر المعلق عقلاً بتكرر الشرط أو الصفة) (الزوج لا يملك حق التعليل المطلق ولذلك فلا تطلق إلا من عيبها) فالمعتبر إنما هو تعليل الشارع أما الأمر المطلق العارى عن هذه القيود المتقدمة فقد اختلف العلماء فى دلالته على المرة او التكرار أو غيرهما على خمسة مذاهب.

واعلم أن محل الخلاف فى دلالة الأمر المطلق لا المطلق أى لا فى صيغته فالأمر المطلق له صيغة وله دلالة).

المذهب الأول:

أنه لا يدل بذاته على المرة أو التكرار (ذاته: مادته وحروفه) بل بالالتزام فدلالته دلالة التزامية فلا يدل بذاته، أى دلالة مطابقة فيدل على طلب إيجاد وتحقيق المعدوم (فاضرب) لا ضرب موجود بل يوجد فى الخارج، ولما كان وجود المعدوم لا يتحقق إلا بالوجود فيتحقق بالمرة فدل على المرة التزامًا، فهذا الايجاد يتحقق بمرة.

وإنما يقيد طلب الماهية من غير إشعار بوحدة أو كثرة غير أنه لما لم يمكن إدخال هذه الماهية فى الوجود بأقل من مرة كانت المرة واجبة لهذا (للضروره) (أثبت الدلالة بالضرورة ونفى الدلالة بنفسه) (أى لعدم إمكان ماهية الوجود بأقل من مرة فالضرورة اقتضت ذلك) لا لأن الأمر يدل عليها بذاته (ليس ذلك من دلالته على المرة بل لعدم إمكان التحقق فى الوجود بأقل من مرة فكان للضرورة ودلالة الشىء على الشىء للضرورة تكون دلالة التزامية) وإلى هذا ذهب الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب والبيضاوى واستدلوا على ذلك بما يأتى:

أولاً: أن المقصود من صيغة الأمر هو إدخال حقيقة الفعل المطلوب فى الوجود (كاسقنى ماء: المقصود إيجاد السقى سواء المرة أو التكرار والأكثر من مرة خارج عن المطلوب) والوحدة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة (والموحدة من ضروريات الحقيقة) لأنها المطلوبة مع أيهما حصل، ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة بخصوصها.

ثانيًا: أن الأمر ورد فى الشرع تارة مع التكرار كآيات الصلاه والزكاة والصوم (فلو كان يدل على الوحدة لكان التكرار باطلاً) وورد عرفًا مع التكرار نحو: احفظ دابتى (أى: المداومة إلى أن آتى) (فدل عليه بمادته) وأحسن إلى الناس، كما أنه ورد فى الشرع وفى العرف مع المرة كآيه الحج وكقول القائل لغيره: ادخل الدار واشتر اللحم ويلزم من هذا (أى من أن الشرع جاء دالاً على التكرار والوحدة وكذا العرف) كونه حقيقة فى القول المشترك بين التكرار والمرة وإلا للزم الاشتراك اللفظى أو المجاز (والأصل عدم المجاز وعدم الاشتراك اللفظى) فهو مشترك بينهما.

ثالثًا: لو كان الأمر المطلق للتكرار لعم الأوقات كلها (وإذًا لضيع واجبات أخرى وما أدى إلى إبطال الواجبات الأخرى فباطل) لكن التالى باطل فبطل المقدم (إذا فلا يدل على التكرار) وثبت نقيضه (وهو عدم الدلالة) وهو علم كون الأمر المطلق مفيدًا للتكرار وهو المطلوب.

أما الملازمة : فلأن الأوقات كلها بالنسبة للأمر المطلق سواء لعدم دلالته على معين فيهما =

= (بخلاف أوقات الصلاه لأن الشارع بين الأفضلية) وامتناع الترجيح بلا مرجع.
وأما الاستثنائية: فلأنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يرد بعده لا يمكن الجمع بينهما (فلا يمكن الإتيان بلا صلاة مع الأمر بالقراءة فعلى هذا القراءة تستغرق الوقت فالأمر بالصلاة ينسخ الأمر بالقراءة لأنه متأخر) لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الأوقات والتكليف بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضى دفعه (بتركه) فى بعضها (ليؤدى الفريضة) وذلك هو النسخ بعينه (ولا قائل به بعد وفاة الرسول ﷺ).

المذهب الثانى:

أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل شرط الإمكان (أى الوقت الممكن له) وبه قال الأستاذ أبو إسحاق وأبو هاشم القزويلى وطائفة من العلماء واستدلوا لذلك بما يلى:
أولاً: أن الخليفة الأول ـ رضى الله عنه ـ تمسك فى حق أهل البغى على وجوب تكرار الزكاة بعد أن أدوها مرة بمجرد الأمر (متعلق الجار والمجرور قوله: تمسك) فى قوله تعالى: ﴿أتوا الزكاة﴾ وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعًا وما ذاك إلا لفهم التكرار من الصيغة.

وأجيب: بأنه يحتمل أن يكون النبى ﷺ قد بين للصحابة وجوب تكرار إيجاب الزكاه قولاً أو عملاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكره لذلك (والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال).

ثانيًا: الأمر كالنهى فى أن كلاً منهما موضوع للطلب والنهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر.
وأجيب: بأن هذا إثبات للغة بالقياس (واللغة لا تثبت بالقياس) وهو مردود، وايضًا أن هذا قياس مع الفارق (عند السليم) وهو باطل، لأن مقتضى النهى عن الشىء الانتهاء عنه، والانتهاء عن الشىء فى جميع الأوقات ممكن (الفعل فى قوة النكرة، فإن وقع فى سياق النفى يعم لأنها فى سياقه تعم وليس كذلك الأمر).

(الانتهاء عن الزنا لا يتعارض مع أى تكليف، والفعل يتعارض لأن التلبس مع الفعل مع آخر لا يمكن لعدم اتساع الزمن لهما فالزمان يتسع لنواهى وأمر لا أمران أو أكثر).

لأن فيه بقاء على العدم وهو يجامع كل فعل ومقتضى الأمر بالشىء الاتيان به فى جميع الأوقات وهو غير ممكن لأنه يؤدى إلى تفويت المأمورات الأخرى التى لا تجامعه فكان قياسًا مع الفارق وهو باطل.

ثالثًا: الأمر بالشىء نهى عن ضده والنهى يقتضى انتفاء المنهى عنه دائمًا (فلو تلبس به لما انتهى) وذلك يلزمه وجود المأمور به دائمًا ولا معنى للتكرار إلا هذا (قم نهى عن القعود والامتناع عن القعود لا يتصور إلا بالقيام وما دام القعود منهى عنه فلابد أن يستمر فى القيام فهو قد لاحظ دلالة النهى على التكرار وهو عدم وجود المنهى عنه دائمًا والمعنى: أن الأمر بالشىء نهى عن ضده والنهى يتكرر ولا يمكن أن يحقق المنهى عنه إلا بالاستمرار فى تحقق المأمور به).

وأجيب بأنا لا نسلم أن الأمر بالشىء نهى عن ضده سلمنا (هذا مزيد ترقى فى الرد) لكن لا=

= نسلم أن النهى الذى يدل عليه الأمر يمنع من المنهى عنه دائمًا فى جميع أحواله، بل هو تابع للأمر الذى دل عليه فإن كان الأمر دائمًا كان النهى المستفاد منه مقيدًا به كذلك فالأمر بالحركه دائمًا منع من السكون دائمًا والأمر بالحركه ساعة منع من السكون دائمًا ومن هنا تأخذ أن كون النهى الضمنى للتكرار فرع كون الأمر للتكرار فإثباته به دور وهو باطل: (الأمر هنا أصل والنهى فرع فإذا كان الأمر مقيدًا فالنهى كذلك وإذا كان الأمر مطلق فالنهى مطلق، فدلالة النهى الذى تضمنه الأمر يتبع دلالة الأمر والدور هنا صورته هو توقف دلالة الأمر على النهى فى دلالته أى الأمر على التكرار من النهى وتوقف دلالة النهى على الأمر فى دلالته أى النهى على التكرار من الأمر بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده. واعلم أن الدور هنا اسمه الدور المصرح نوع من الدور السبقى).

المذهب الثالث:

أنه يدل على المرة ويحمل على التكرار بقرينة، وبه قال كثير من الأصحاب واستدلوا على ذلك:ـ بأنه لو قال السيد لعبده: ادخل الدار فدخلها مرة واحدة عد ممتثلاً عرفًا، ولو كان للتكرار لما عد ممتثلاً.

وأجيب: بأنه عد ممتثلاً لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لا بخصوصهما بل لكونها مما تحصل به الحقيقة، مع عدم احتياج صرفه الامتثال إلى أزيد منها.

المذهب الرابع:

أنه مشترك لفظى بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة.

واستدل له: بأنه لو لم يكن مشتركًا بين المرة والمرات لما حسن الاستفسار عند سماع صيغة الأمر بأن المراد أيهما لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم الاشتراك وثبت نقيضه وهو أنه مشترك بينهما (لو لم يكن مشتركا لما استفسر عنه، فحسن الاستفسار دليل على اشتراكه).

أما الملازمه فلأنه: لو كان لأحدهما معينًا لكان واضحًا فى المراد به فلا يحتاج للاستفسار، وأما الاستثنائية: فلأن سراقة وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع: ألعامنا هذا أم للأبد فحُسْنُ السؤال مستلزم الاشتراك البتة.

وأجيب عن ذلك:ـ بأنا لا نسلم الملازمة لجواز أن يكون متواطئًا (أى: معنويًا ومشترك للقدر المشترك وهو إيجاد المعدوم فى الخارج) ومع ذلك يحسن الاستفسار ألا ترى (زياده توضيح) أنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما لو قيل مثلاً أعتق رقبه فإنه يحسن أن يقال: أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة فقد حصل الاستفسار ولن يلزم منه كون اللفظ مشتركًا لفظيًا كما رأيت.

المذهب الخامس:

التوقف على القول بالمرة أو التكرار على معنى انه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا تفرقة فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة واستدلوا: بأنه لو ثبت مدلول صيغة الأمر لثبت بدليل (أى لو ثبت أنه للمرة أو التكرار أو مجرد الوجود لثبت بدليل وهو إما النقل أو العقل ولم يوجد النقل والعقل لا مدخل له) (أى ثبت فى إثبات اللغة) والآحاد لا تعتبر (أى لأن اللغة لا تثبت فوجب التوقف.

=

أما الذين قالوا: أنه يفيد التكرار تعلقوا بحديث الأقرع بن حابس أنه قال: «يا رسول الله أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب وما استطعتم»[1].

فقد أشكل عليه أنه على التكرار أو لا على التكرار، ولو كان لا يفيد لما أشكل عليه، ولم يكن لهذا السؤال معنى، ولأن الأمر ضد النهى، وهو فى طلب الفعل مثل النهى فى طلب الكف عن الفعل، ثم النهى يفيد التكرار، وكذلك الأمر حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون مرتكبًا للنهى، كذلك هاهنا، إذا فعل المأمور مرة ثم لم يفعله يكون تاركًا للأمر، ولأنه يفيد الفعل ويفيد اعتقاد الوجوب، ثم هو يفيد اعتقاد الوجوب على الدوام، فيفيد الفعل على الدوام، والدوام فيه أن يفعله على وصف التكرار، ولو اقتضى الفعل مرة وجب أن لا يجوز عليه النسخ، لأنه يكون بدءًا، والبداء على الله تعالى لا يجوز، ولأن الأمر لا يتخصص بوقت دون وقت فليس بأن يقال: يجب فى بعض الأوقات بأولى من قول القائل: يجب فى البعض، فوجب فى كل الأوقات، وهذا لأن القول بالاستيعاب واجب فى الخطاب لطلب كثرة الفوائد والتكرار من الاستيعاب وقد اتفقنا على أن الأمر لا يتناول ما ينطلق عليه الاسم حتى لو قال لغلامه: كل، فأكل لقمة واحدة لا يكون ممتثلاً للأمر، وإذا لم يحمل على أدنى ما ينطلق عليه الاسم وجب أن يحمل على جنس ما ينطلق عليه الاسم، لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل على العموم، لأن القول بالعموم فى كل ما يمكن فيه القول واجب.

وأما حجتنا فنقول: قوله صلٌ أمر بما قوله صلى خبر عنه. كذلك قوله صلٌ لا يقتضى فعل مرة واحدة ليكون قوله صلى خبرًا عنه كذلك قوله صلٌ لا يقتضى الفعل

= وأجيب: بما مر من الاستقراء وأن الظن كاف فى مدلولات الالفاظ (مدلولات الألفاظ تثبت بالآحاد).

ومن هذا العرض يتبين رجحان القول بأن صيغة الأمر لطلب الماهية والمرة من لوازم تحقق الماهية فى الوجود وليس للمرة ولا للتكرار وليس مشتركًا ولا مجملاً وهو المذهب الأول.

انظر البرهان لإمام الحرمين (١/ ٢٢٤ ـ ٢٣١) نهاية السول للأسنوى (٢/ ٢٧٤ ـ ٢٨٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٥٦ ـ ١٦٣).

ومما ذكره شيخى ـ الحسينى الشيخ ـ أمد الله فى عمره ونفع به ـ وذلك فى محاضرته فى كلية الشريعه بجامعة الأزهر المحروسة ـ قسم الدراسات العليا.

(١) أخرجه أبو داود: المناسك (٢/ ١٤٣) ح (١٧٢١) وابن ماجه: المناسك (٢/ ٩٦٣) ح (٢٨٨٦) وأحمد: المسند (١/ ٣٧٩) ح (٢٦٤٦) ولفظ الحديث عند أحمد. والحاكم: المستدرك (١/ ٤٤١) انظر نصب الراية للزيلعى (٣/ ٢).

إلا مرة ليكون قول صلِّ أمراً به، وهذا، لأن قوله صلِّ أحد تصاريف الفعل فصار كما لو قال: صلى، وهذا لأن تصاريف الفعل لا تختلف عن الفعل لأن الفعل واحد فى الكل، وإنما اختلفت تصاريفه، فإذا كان واحداً فى تصريف الخبر وتصريف المستقبل. مثل قوله: ضرب يضرب، كذلك فى تصريف الأمر. وهم يوردون على هذا تصريف النهى وسنجيب عنه.

ويمكن أن يقال مثال مأخوذ من المصدر، كالخبر.

الا ترى: أن ضرب مأخوذ من الضرب فكذلك أضرب مثال مأخوذ من الضرب، فثبت استواؤهما من هذا الوجه، وهكذا الحقيقة، وهو أن الأمر يقتضى الامتثال فلا يتناول إلا قدر ما يصير به ممتثلاً للأمر، وبالفعل مرة يصير ممتثلاً للأمر دل أن الأمر تناوله بلا زيادة، فإن قالوا: إنما يصير ممتثلاً بعض الأمر دون الكل.

قلنا: لا يصير ممتثلاً كل الأمر فإن من قال لغلامه: اسقنى فسقاه مرة يصير ممتثلاً كل ما أمره به،وكذلك إذا قال: اشتر لحمًا وخبزاً ففعل مرة صار ممتثلاً على الإطلاق.

ألا ترى: أنه لو كرر فى هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد، فيقول: أمرتك مرة فلم زدت عليه، وأيضًا فإن الغلام يعد نفسه ممتثلاً للأمر ،وكذلك العقلاء يعدونه ممتثلاً للأمر ولا يستحسنون عتابه فى ترك الأمر وهذا لأن قوله صلِّ معناه صلِّ صلاة، وكذلك قوله صم وكل واشرب وادخل واشتر وقوله صلاة وصومًا نكرة فى إثبات، وأجمع أهل اللغة أن النكرة فى الإثبات تخص ولا تعم فاقتضى وجود ما سمى صلاة وصومًا أو دخولاً وخروجًا أو شربًا أو أكلاً وخرج على هذا فصل النهى الذى تعلقوا به، لأنه على الصورة التى قلنا بها يكون نكرة فى النفى تعم ولا تخص بالإجماع ونظير النكرة فى النفى قوله: ما رأيت رجلاً، ونظير النكرة فى الإثبات رأيت رجلاً.

فإن قالوا: إنما تجعل كأنه قال: افعل الصلاة وافعل الصوم أو افعل الدخول وإدخال الألف واللام يقتضى استيعاب الجنس.

قلنا: إنما نقدر من المصدر ما يستقل به الكلام وقد استقل متعد وصلاة منكرة، وصوم منكر فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام. وقد قال الأصحاب: إن الطاعة والمعصية فى الأوامر على مثال البر والحنث فى الأيمان ثم البر والحنث فى الأيمان يحصل فى الفعل مرة والأمثلة معلومة، كذلك الطاعة والمعصية فى الأوامر وعلى هذا أوامر العباد فى قولهم: طلق وأعتق، وبع واشتر، وتزوج ولا تتزوج. فإن فى هذه الصورة

يحصل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة.

فإن قالوا: إن الخلاف فى قضية الأمر فلا يجوز أن نلتمس ذلك من قضايا الشرع خصوصًا فى الشرعيات التى تثبت على العادات.

قلنا: بل هو على ما قلتم فى البر والحنث من قضايا الشرع لكن هذه القضايا جاءت على ما يوافق اللغة، وهذا لأنه يجب أن نعرف مقتضى الأفعال ثم نبنى الشرع عليه فيستدل بإجماعهم فى هذه المسائل على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة على أنهم علموا أن الأمر لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل.

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما تعلقهم بحديث الأقرع يقال لهم: أولاً لو كان الأمر يقتضى التكرار لم يقل «أم للأبد» بل كان ينبغى أن لا يشتبه عليه ذلك ثم نقول: إنما سأله لأنه وجد أوامر فى القرآن مقتضية للتكرار مثال لذلك لأنه ظن من هذا الأمر مثل تلك الأوامر.

فإن قالوا: نحن نتعلق بالأوامر التى وردت فى القرآن واقتضت التكرار.

قلنا: نحن لا ننكر احتمال الأمر للتكرار ـ لكن إنما أنكرنا ـ أن يكون موضوعًا لذلك فأما إذا وردت فأريد بها التكرار بدليل يقوم على ذلك فنحن لا ننكره وعلى أنه ورد فى القرآن من الأوامر ما لا يقتضى التكرار مثل قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة:٣٨] ومثل قوله تعالى: ﴿**الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [النور:٢].

وأما تعلقهم بالنهى واعتبارهم الأمر بذلك فغير صحيح فإنه يمكن أن يقال أولاً لا نسلم أن النهى يقتضى التكرار؛ لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد فى النهى لأن الكف فعل واحد مستدام وليس بأفعال مكررة، بخلاف الأمر فإنه يوجد فيه أفعال متكررة على ما ذكرنا، والأمر فيه دليل على الفعل، وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ منه، وعلى أنه إن بينت الفرق الذى قالوه فيقال: لا فرق بينهما لغة فإن واحداً منهما لا يفيد التكرار لغة وإنما افترقا من حيث العرف فإن من قال لغلامه: افعل كذا، واخرج إلى السوق فإن هذا الأمر يقتضى أن يفعل مرة فقط، وإذا قال: لا تخرج أو لا تفعل يقتضى هذا النهى أن لا تفعل أبداً فالفرق كان من حيث العرف لا من حيث اللغة، وقد قال بعض أصحابنا فى الفرق بين

الأمر والنهى: إن فى حمل الأمر على التكرار ضيقًا وحرجًا يلحق الناس، لأنه إذا كان الأمر يقتضى الدوام عليه لم يتفرغ لسائر أموره وتعطل عليه جميع مصالحه، وأما النهى لا يقتضى إلا الكف والامتناع، ولا ضيق ولا حرج فى الكف والامتناع، وهذا لأن الوقت لا يضيق عن أنواع الكف ويضيق عن أنواع الفعل، وهذا الفصل يضعف، لأن الكلام فى مقتضى اللفظ فى نفسه، وأما التضايق وعدم التضايق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد فلا يجوز أن يعرف مقتضى اللفظ، وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن يقتضى الأمر الفعل على الدوام إلا القدر الذى يتعذر عليه ويمنعه من قضاء حاجته، وهذا لا يقوله أحد، وقد بينا الفرق بين الأمر والنهى فى قولنا: إن الأمر لا يقتضى فعلاً على وجه التنكير وهو ما يخص فى الأمر ويعم فى النهى وهو جواب معتمد، وأيضًا فإنه يمكن أن نفرق بينهما بالمسائل التى ذكرناها فى البر والحنث، وكذلك مسائل الوكالات.

وأما قولهم: إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام.

قلنا: لا يجب عليه إلا أن يعتقد وجوب الفعل مرة إلا أنه لا يجوز أن يترك هذا الاعتقاد؛ لأنه يؤدى إلى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به، وهو مثل ما إذا قيل بمرة واحدة فإنه يلزمه اعتقاد وجوبه على ما يلزمه فى الأمر المطلق ومع ذلك هو غير مقيد للتكرار.

وأما قولهم: إنه لو أفاد العمل مرة لم يجز عليه النسخ.

قلنا: عندنا يجوز نسخ المأمور قبل وجود وقت فعله ولا يكون أداء فكيف يكون هذا أداء؟ وسنبين ذلك من بعد.

وقد قال بعض أصحابنا: إنا إذا قلنا إن الأمر على الفور ويقتضى الفعل مرة لا يجوز عليه النسخ، وإنما يجوز النسخ عليه إذا دل الدليل على إفادته التكرار، وإن قلنا: إنه دليل على التراخى، والأمر وإن اقتضى الفعل مرة، ولكن الأوقات تتناوب فيه فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد، ولا يدل ذلك على الأداء.

وأما الذى قالوا أنه ينبغى أن يحمل على العموم فى الجنس.

قلنا: قد بينا أن التقدير فى اللفظ صلِّ صلاة، أو صم صومًا، وعلى هذا لا يجوز حمله على الاستيعاب فى الجنس.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فقد انتهت المسألة.

ومما يتفرع على هذه المسألة: الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارها؟(١).

والمذهب الصحيح : أنه لا يتكرر بتكرارهـا وقضيته عند وجود الشرط والـصفة مثل قضيته عند إطلاق الأمر.

وزعم بعض أصـحـابنا أنه يتكـرر بتكرارهـا(٢) ، وإن كـان لا يـفـيـد التـكرار عند

(١) استدل أصـحاب هذا القول على أنه لا يفيـده من جهة اللفظ بأن الأمر المعلق بشـرط أو صفة يقتضى توقف الأمر على هذا الشرط أو تلك الصفـة ـ وذلك التوقف محتمل لأن يكون بالنسبة للمرة الواحـدة وبالنسبـة لجميع المرات ـ والدال على الأعم من حـيث هو أعم لا دلالة له على الأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون الأمر المعلق بشرط أو صفة دالاً على تكرار الأمر بتكرار الشرط والصفة. واسـتدلوا على أنه لا يفيد التكرار من جهة القـياس:ـ بأن تعليق الأمر على الشرط أقـوى من تعليقه على العلة لأن العلة تتـعدد والشرط لا يتعـدد وتعليق الأمر على الشرط لا يدل على تكرار المشروط بتكرار الشرط فـإن من قال لوكيله: طلق زوجتى إن دخلت الدار لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل بتعدد الطلاق تبـعًا لتعدد الشرط وهو الدخول فتعليق الأمر على العلة لا يدل على تكـرار المعلول بتكرار العلة بطريق الأولى وإذا ثبت ذلك ثبت أن تعليق الأمر على الشـرط أو الصفة لا يدل على التكرار؛ لأن أقصى مـا يفيده التعليق عليـهما العلية وقد قلنا: إن تعليق الأمر على العلة لا يفيد تكرار المعلول بتكرار علته.

نوقش هذا: أن العلة أقـوى من الشرط لأنهـا تؤثر بطرفى الوجـود والعدم والشـرط إنما يؤثر بطرف العدم فقط ولذلك قالوا: يلزم من وجود العلة وجـود المعلول ومن عدمها عدم المعلول ـ ويلزم من عـدم الشرط عـدم المشروط ولا يلزم من وجـوده وجود المشـروط وإذن يكون تعليق الحكم على العلة أقـوى من تعليقـه على الشرط. وإذا ثبت أن ترتيب الأمـر على الوصف أو الشرط يفيد أن كلاً منهما علة للأمر فقد ثبت أن تعليق الأمر بكل منهما يفيد التكرار من جهة القياس لأن العلة كلما وجدت يوجد المعلول، انظر نهاية السول (٢/ ٢٨٢) ـ المستصفى للغزالى (٧١٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٣٦، ٢٣٧) ـ أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٦٤، ١٦٥).

(٢) أى أنه يفيده لفظًا.

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتى:

لو لم يكن الأمر المعلق بشرط أو صفة مـفيدًا للتكرار لفظًا لما تكرر المأمور به بتكرار الشرط أو الصفة لكن المأمور به يتكرر بتكرار الشرط أو الصفة فكان الأمر المعلق بكل منهما مفيدًا للتكرار لفظًا لأن الأصل فى الإفادة أن تكون بواسطة اللفظ.

دليل الملازمة: أن تكرر المأمـور به تابع للتكليف به والتكليف إنما يستـفاد من الخطاب وإذا لم يكن الخطاب مفيدًا للتكرار لم يكن المكلف مكلفًا بالتكرار.

دليل الاستثنائيـة: قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبًا فاطهروا﴾ وقوله تعـالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والقطع يتكرر بتكرار السرقة. =

الإطلاق[1]، وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط فى القرآن فإنها تتكرر بتكرار الشروط كذلك ما جاء فى غير القرآن يكون كذلك ولأن الشروط كالعلة.

ألا ترى أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط. مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول ولا خلاف أن المعلول يتكرر بتكرار العلة كذلك وجب أن يتكرر المشروط بتكرار الشرط ولأنه لا خلاف أن النهى المتعلق بالشرط يتكرر بتكرر الشرط فكذلك الأمر يكون كذلك

= نوقش هذا الدليل: بأن تكرر الحكم فيما ذكرتم جاء من جهة أن كلاً من الشروط والوصف قد قام الدليل على أنه علة للحكم والمعلول يتكرر بتكرار علته اتفاقًا ولذلك إذا لم يثبت أن الشرط علة للحكم - لا يتكرر الحكم بتكرر الشرط كالأمر بالحج فإنه معلق بشرط هو الاستطاعه ومن المتفق عليه أن الحج لا يتكرر بتكررها ومن هنا يعلم أن اللفظ بمقتضاه لم يفد التكرار ولكن التكرار قد يستفاد من شىء آخر ككون الشرط أو الوصف علة للحكم - وهذا لا يضرنا، انظر نهاية السول (٢/ ٢٨٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٦٥).

(١) واعلم أن هناك مذهبًا ثالثًا وهو أنه لا يفيد التكرار من جهة اللفظ ولكنه يفيده من جهه القياس قد استدل البيضاوى على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يفيد تكرار من جهة اللفظ بأمرين:

الأول: الأمر المعلق بشرط أو صفة يقتضى ثبوت الحكم عند وجود الشرط أو الصفة وثبوت الحكم عند وجود كل منهما محتمل لثبوته عند كل منهما مرة واحدة وثبوته عند كل منهما مرات فاللفظ صالح لكل منهما والصالح للأعم من حيث عمومه لا يصلح للأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون اللفظ دالاً على التكرار بخصوصه.

الثاني: لو قال الشخص لوكيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل فى طلاق الزوجه كلما دخلت الدار بل الوكيل لا يملك إلا إيقاع الطلاق عليها مرة واحدة عند حصول الشرط ولو كان الأمر مقتضيًا للتكرار لفظًا لكان الوكيل مأذونًا بإيقاع الطلاق أكثر من مرة.

واستدل على أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة يفيد التكرار قياسًا بأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفه يدل على أن كلا منهما علة للحكم ولا شك أن المعلول يتكرر بتكرر علته والقياس مأمور به فيكون الأمر المعلق بالشرط أو الصفة مفيدًا للتكرار بالقياس.

نوقش هذا: الدليل بأنه منقوض بقول القائل لوكيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها فإن هذا أمر معلق على شرط وهو يقتضى أن الشرط علة فى الطلاق كما تقول ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر الشرط.

أجيب عن ذلك: بأن هذا التعليق وإن أفاد أن الشرط علة للطلاق إلا ان هذه العلة لا تعتبر لأن الشارع لم يجعل الدخول علة للطلاق وإنما الذى جعله هو المطلق ولا عبرة بجعله هذا لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام وهذا هو السر فى أن الطلاق لم يتكرر بتكرر الدخول، انظر نهاية السول (٢/ ٢٨٢، ٢٨٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٦٦، ١٦٧).

لأنه ضده، ولأن عمل أحدهما فى الفعل مثل عمل الآخر فى الكف عن الفعل وأما الدليل لنا: أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وكذلك المعلق بالشرط لأن الشرط لا يقتضى إلا تأخر الأمر إلى وجود الشرط، ثم إذا وجد الشرط تعين الأمر منزلة الابتداء فى هذه الحالة فلا يفيد إلا ما يفيده عند ابتدائه، ولأنه إذا قال لغلامه: إذا دخلت السوق فاشتر كذا، فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشترى اللحم، وهذا معلوم قطعًا. ومن ادعى خلافه فهو مكابر.

وأما تعلقهم بالأوامر الواردة قبل الشرع على التعليق بالشرط.

فقلنا: لم يكن ذلك قضيته الأمر، بل كان ذلك بدلاً دلت عليه قرائن اقترنت بالأمر فأفادت ذلك.

وأما التعلق بالعلة..؟! قلنا: العلة موجبة للحكم، والموجب لا ينفك عن الموجب، أو هى دلالة على الحكم، والدليل لا ينفك عن المدلول. وأما الشرط فليس بموجب للحكم ولا هو دلالة عليه. إنما هو علامة على الحكم فحسب، ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط، وسنبين بعد هذا الفرق بين العلة والشرط وعلى الإيجاز نقول هاهنا: إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر، وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط، بل يحتاج إلى موجب يوجبه، وهو العلة.

مثال هذا: أن كون الواحد منا حيًا شرط لكونه قادرًا، وكونه قادرًا لا يثبت كونه حيًا بمعنى آخر وراء الحياة.

وأما تعلقهم بالنهى، فقد أجبنا عنه فى المسألة الأولى والله أعلم.

(مسألة)

إذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد فهو على الفور أو على التراخى.

اختلف أصحابنا فيه:

فقال أبو على بن خيران، وأبو على بن أبى هريرة، وأبو بكر القفال، وأبو علىّ صاحب الإفصاح: أنه على التراخى، وهو الأصح، وهو قول أكثر المتكلمين، ونصره أبو بكر محمد بن الطيب، وقاله أبو على وأبو هاشم.

وزعم أبو بكر الصيرفى، من أصحابنا والقاضى أبو حامد، وأبو بكر الدقاق: أنه على الفور وهو قول أكثر أصحاب أبى حنيفة، وذهب إليه طائفة من المتكلمين.

وقال بعضهم: إنه على الوقف ولا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل(١).

---

(١) اعلم أن الأمر المقيد بزمن يقع فيه الفعل يدل على وجوب ذلك الفعل فى ذلك الزمن، سواء تساوى الزمن الفعل كله كرمضان أم كان الزمن أكثر من الفعل كوقت الظهر. أن الأمر الذى لم يقيد بزمن يقع فيه الفعل فالقائلون بإنه يدل على التكرار يقولون أنه (الأمر) يدل على الفور ضرورة أن التكرار يستلزم الفور لأن التكرار مطلوب فى جميع ما يمكن (التكرار هو شغل جميع الأزمنة الممكنة بهذا الفعل ومن ضمن الأزمنة الوقت الأول) من أزمنة العمر ومن جملتها الزمان الأول فوجب (يستلزم القول بالتكرار القول بالفور) أن يكون الأمر للفور.

أما غير القائلين بالتكرار فقد اختلفوا فى دلالته على الفور أو غيره على أربعة مذاهب:

الأول:

وهو المختار عند جمهور الحنفية والشافعية وغيرهم أنه لا يدل على الفور ولا على التراخى وإنما يفيد طلب الفعل فقط وأيهما حصل كان مجزيًا.

واستدلوا على ذلك بما يأتى: أن الأمر المطلق ورد استعماله فى الفور كما فى قوله تعالى: ﴿وآمنوا بالله ورسوله﴾ وورد استعماله فى التراخى كما فى قول النبى ﷺ (إن الله كتب عليكم الحج فحجوا) ويلزم من هذا أن يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير تعرض لوقت من فور أو تراخى والإلزام الاشتراك اللفظى إن قلنا أنه موضوع لكل منهما أو المجاز وإن قلنا أنه موضوع لأحدهما وهو حقيقه فيه مجاز فى الآخر وهما خلاف الأصل (العدول من الأصل إلى خلافه ممنوع).

الثانى:

أنه يعمل على الفور فلو أخر المكلف عصى بالتأخير وإليه ذهب بعض الحنفية واستدلوا لذلك بما يأتى:

أولاً: إن الله تعالى ذم إبليس عليه اللعنة على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد إذ أمرتك﴾ فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ولكان لأبليس أن يقول إنك ما أوجبته على الفور (أى على التأخير ولكن كونه ذم دل على الفورية) ففيم الذم.

وأجيب: بأن ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾ وفيه قرينتان تدلان على الفور إحداهما: الفاء وهى فى اللغة للتعقيب والثانية: وهو فعل الأمر وهو قوله تعالى: ﴿فقعوا له ساجدين﴾ حيث وقع جوابًا لإذا وهى ظرف والعامل فيهما جوابهما على رأى البصريين فيكون التقدير حينئذ (فقعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه) (الدلالة على الفور ليس من ذات صيغة الأمر بل من القرائن).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالمسارعه إلى المغفرة والمراد أسبابها اتفاقًا والمسارعة هى التعجيل بفعل المأمورات فيكون التعجيل مأمورًا به وقد ثبت أن الأمر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا هذا (أسباب المغفرة =

= إطاعة الأوامر) ويجاب: بأنا لا نسلم أن حصول الفورية مستفاد من صيغه الأمر بل هو مستفاد من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دل عليه كيفما تصرف على أن هذا الدليل يدل على عدم الفورية فهو عليكم وليس لكم، لأن المسارعة مباشرة الفعل فى وقته مع جواز الإتيان به فى غيره إذ الإتيان بالفعل فى الوقت الذى لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة (فالمسارعة الفعل فى الوقت مع إمكان فعله مع غيره) (فتدل المسارعة على التراخى ولا الفورية).

ثالثًا: لو قال السيد لعبده: اسقنى وأخره لغير عذر عُدَّ عاصيًا ولولا أنه للفور ما عُدَّ عاصيًا.

وأجيب عن هذا الكلام فيما إذا كانت الصفة مجردة عن القرائن فالدليل فى غير محل النزاع.

رابعًا: الأمر كالنهى فى أن كلاً منهما طلب، والنهى يفيد الفور فالأمر مثله يفيد الفور قياسًا على النهى.

ويجاب: بأن لا نسلم أن النهى يفيد الفور إذ فى إفادته الفورية خلاف، سلمنا أنه يفيد الفور (ترقى فى الرد) لكنه قياس مع الفارق لأنه (توضيح الفرق) لما كان النهى مفيدًا للتكرار فى جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال (أى المباشر) لزم ضرورة أن يفيد (دلل عليه باللازم) وإنما فهم هذا من القرينة، وهى أنه من المعلوم عادة، وطلب السقى لا يكون إلا عند الحاجة إليه عاجلاً والكلام يكون مفيدًا للفورية بالقرينة وليس محل النزاع بل فى المطلق فكان قياسًا مع الفارق.

المذهب الثالث:

أنه يدل على وجوب إيقاع الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثانى الحال.

وهو رأى القاضى ومن وافقه واحتجوا له بأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عفى وهذا معنى وجوب أحدهما فيثبت.

وأجيب عن ذلك بأنا نقطع أن فاعل المأمور به مطيع لكونه أتى بخصوص (نفس الشيء) ما أمر به لا لكونه أحد الأمرين منهما (الفعل أو العزم أى أنه لم يؤمر بالعزم) وأن تارك العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوته سواء دخل الوقت أو لم يدخل فإن جوز ترك الواجب بعد مرة أثم وإن لم يدخل الوقت ولم يحن لا أنه ترك مخيرًا بينه وبين ما أمر به حتى يكون كخصال الكفارة.

المذهب الرابع:

التوقف (أى ليس أيًا مما سبق) إما لأنه مشترك بينهما (أى مشترك لفظى) أو لأحدهما (حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر) ولا نعرفه وهو رأى الإمام ومن وافقه واحتجوا لذلك بأن طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه (أى بالمنع فى جواز التأخير بالجواز فى آخره) لاحتمال أن يكون للفور فيعطى للتأخير فوجب الفورية ليخرج عن العهدة بيقين.

والجواب: لا نسلم أن جواز التأخير مشكوك فيه بل التأخير جائز حتمًا بما ذكرنا من الأدلة وبهذا رجح رأى الجمهور وهو أن الأمر المجرد عن القرائن لا يدل على الفور ولا على التراخى وإنما يفيد طلب الفعل فقط. اهـ مما ذكر الشيخ الحسينى الشيخ فى محاضراته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا، وانظر نهاية السول (٢/٢٨٦ ـ ٢٩١)، إحكام الأحكام =

واعلم أن قولنا: إنه على التـراخى ليس معناه على أنه يؤخر عن أول أوقـات الفعل لكن معناه أنه ليس على التعجيل.

والجملة: أن قوله: افعل ليس فيه عندنا دلـيل إلا على طلب الفعل فحسب من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال.

وعند الآخرين أن قوله: افـعل يقتضى الفعل فى أوقـات الإمكان: فمنهم من قال: إن لفظ الأمر يقتضى كذلك ومنهم من قال: إن الواجب المستفاد بالأمر يقتضيه.

أما من قال منهم: إن لفظ الأمر يقتضى ذلك، فاستدلوا بأمر السيد عبده، وصورته: أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء فُهِمَ منه أن يعجل سقيه الماء،ولو لم يفعل استحسن العقلاء ذمه على تأخير سقيه.

قالوا: فإن قلتم: إنه اقتـضى ذلك بقرينة نقول: إن السيد يعلل ذمه لعبـده. فيقول أمرته بشىء فأخره فلا يحل الذم إلا على مجرد تأخير الأمر هذا دليل.

واستدل أيضًا من قال: إن لفظ الأمر يقتضى العجل بأن الوقت وإن لم يكن مذكورًا فى لفظ الأمـر. فإن الفـعل لما كان إنما يقع فى وقت وجب أن يـفيد إيـقاعه فـى أقرب الأوقات إليـه، كما أن ألفاظ البـيع والنكاح والطلاق والعتاق يفيـد وقوعهمـا فى أقرب الأوقات إليها.

بيـينة: أن هذه الأشيـاء إيقاعـات من غيـر أن يكون فيـها تعـرض للوقت فـإذا كان موضوعـها على التعجـيل، لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقـاع، كذلك الأمر الذى هو طلب الفعل.

وأما دليلهم من حيث النظر فى فكرة الأمر، فمن وجوه:

منها: أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل فى أول الفعل، والدليل عليه، أنه لو أوقعه المكلف فيـه أسقط بذلك الفـرض عن نفسـه، فجواز تأخـيره نقض لوجـوبه، لأن حد الواجب، ما لا يسع تركه، ولا شك أن تأخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه فثبت أن فى التأخير نقض الوجوب وإلحاقه بالنافلة وهذا باطل، وهذا دليل معتمد.

قالوا: فإن قلتم: إن التأخير لا ينقض الوجوب ولا يلحقه بالنافلة، لأن النافلة يجوز الإخلال بهـا أصلاً، وهذا لا يجـوز الإخلال به، لأنه وإن أخـره فلا بد أن يفـعله فى

= للآمدى (٢/٢٤٢ ـ ٢٥٠) روضة الناظر وجنة المناظر (١٧٨، ١٧٩) المعتمد (١/١١) أصول السرخسى (١/٢٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦٧ ـ ١٧٣).

زمان غيره، وهذا غير صحيح، لأن الإلزام هو وجوبه فى أول أوقات الإمكان ثم جواز تركه، فقد يلحق بالنافلة فى هذا الوقت وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على الإطلاق حتى يفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة. إنما الإلزام إلحاقه بالنافلة فى وقت وجوبه.

قالوا: وقول بعض أصحابكم: إن التأخير إنما جاز ببدل يقيمه مقام فعله وهو العزم على فعله فى الوقت الثانى، فهذا كلام باطل، لأنه أولاً: إثبات بدل العبادة لا دليل عليها.

فإن قلتم: وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل فى الثانى دليل، نقول لكم: ومن يسلم بهذا الإجماع، بل لو قيل: إن الإجماع على سقوط وجوب العزم كان صحيحًا. فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن أول وقتها من أن يخطر بباله عزمًا أو ترك عزم، فإنه لا يعلم بين الأمة خلاف أنه يجوز له ذلك، وإذا فعل الصلاة من بعد فى وقتها، لم يكن عليه وزر ولا وبال، وقالوا: اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم الذى هو أصل ما يجب على كل مؤمن من التزام الفعل، وكونه على أدائه وترك الإخلال به، وهذا أمر لا يختص بالأوقات، فإنه يجب على كل إنسان فى العبادات قبل دخول أوقاتها بعد دخولها فى قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها. قالوا: ولأن العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال، لأن البدل ما يقوم مقام الأصل فى وجوه مصالحها، وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام العبادة بحال، فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما.

قالوا: فإن قلتم: إنه يقوم مقامه فى الوقت الأول دون الوقت الثانى.

نقول: إذا قام مقامه فى الوقت الأول وقضية الفعل فى الوقت الأول سقوط الفرض عن المكلف فينبغى أن يقوم مقامه فى هذا الغرض. قالوا: ولأنكم اعتقدتم هذا الأمر فرضًا آخر معجلاً، وهو العزم على الفعل من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرض له، واعتقدتم تأخير الفعل مع اقتضاء الأمر الفعل، ولا دليل على التأخير، وهذا خطأ فاحش، فبطل قول من قال: إن العزم بدل وصح الدليل الذى تعلقنا به.

دليل آخر للقائلين بموجب الأمر على الفور، وهو أن الأمر بالفعل يقتضى الفعل، ويقتضى اعتقاد وجوبه، ويقتضى العزم على فعله ثم كان اقتضاؤه اعتقاد الوجوب، واقتضاؤه العزم على فعله على الفور والتعجيل، فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف أيضًا، وتعلقوا بالنهى أيضًا فإنه يقتضى الانتهاء عن الفعل على الفور، فكذلك

الأمر يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور، ولأن كل واحد نظير صاحبه، ومما يعتمدون عليه وهو شبه المسألة وإشكالها: أن القول بالتأخير يؤدى إلى أقسام كلها باطلة، فيكون باطلاً فى نفسه، لأن ما يؤدى إلى الباطل باطل، وإنما قلنا ذلك، لأنه إذا جاز التأخير فلا يخلو إما أن يجوز إلى غاية أو لا إلى غاية، فإن جاز لا إلى غاية، فإما أن يجوز إلى بدل أو لا إلى بدل، فإن قلتم: لا إلى بدل، فهذا نقض لوجوبه وإلحاق له بالنوافل وهو لا يجوز، وإن قلتم: يجوز إلى بدل، فإما أن يكون البدل هو العزم على فعله فى الوقت الثانى، أو الوصية به. فأما العزم فقد أبطلنا كونه بدلاً. والمعتمد فى إبطاله أنه لا دليل على كونه بدلاً، فلا يجوز تأخير العبادة إلى بدل لا دليل عليه.

فإن قلتم: إن الإجماع ثابت على وجوب العزم، فقد بينا أن لا إجماع، وعلى أنه وإن وجب العزم فوجوب الشىء لا يدل على أنه يكون بدلاً من غيره، بل الأصح أن الأمر يوجب الفعل أصلاً، ويوجب العزم عليه أصلاً إلا أن وجوب أحدهما بالصريح ووجوب الآخر بالدلالة، وأما القول بجواز التأخير إلى بدل الوصية فباطل أيضًا، لأنه ليس كل العبادات مما يجوز الوصاية بفعلها، وعلى أنه إن كان أمر الله تعالى لنا أن نفعل العبادة لا يمنع من أن يعزم على الإخلال أو يوصى غيرنا بها لم يمنع أيضًا أمرنا الوصى أن يوصى بما وصيناه به ويحل بفعله بنفسه وكذلك القول فى الوصى الثانى والثالث إلى ما لا يتناهى.

قالوا: وإن قلتم: يجوز التأخير إلى غاية، فلا يخلوا لنا أن تكون الغاية معينة أو موصوفة، فالمعينة أن يقال: يجوز له التأخير إلى اليوم الثانى أو الثالث أو وقت كذا أو سنة كذا، فلا يجوز تأخيره بعده، وهذا لم يقل به أحد، ولا دليل عليه فهو باطل.

وأما الموصوفة: فهو أن يقال: يجوز له تأخيره إلى الوقت الذى يغلب على ظنه أنه لو أخر عنه فات، وهذا لا يخلوا إما أن يغلب على ظنه لا بأمارة أو يغلب على ظنه بأمارة من شدة مرض وعلو سن، وغير ذلك، وهذا باطل أيضًا. أما غلبة الظن لا عن أمارة فليس بشىء، لأن الظن لا عن أمارة لايجوز تعليق حكم الشرع به، ولأنه قد يغلب الظن على السوء أى فى الموت وغيره، ولا يجوز أن نعتبر مثل هذا الظن فى شىء. وأما الظن عن أمارة فهو باطل أيضًا. لأن كثيرًا من الناس يموتون فجأة وبغتة ولا يوجد لهم غلبة الظن فيموتون، فما قلتم يقتضى أنه لم تجب عليهم العبادة، لأنه قد جاء عندكم التأخير إلى غاية ولا غاية فى حقهم، وكان التأخير لهم جائزًا على الإطلاق

فانتقض الوجوب فى حقهم أصلاً.

ببينة: وهو الإشكال: إن الأمر بالفعل يقتضى الفعل لا محالة هذا الطريق صار موجبًا للفعل على ما سبق بيانه، وعلى ما قلتم، لا يكون موجبًا للفعل، لأنه لا يكون مقتضيًا للفعل لا محالة لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه فى وقت ما، فلا وجوب. وإن تضيق عليه فى وقت ما فلا يكون ذلك التضييق على العموم في حق المكلفين، فإنه إن يضيق فى حق من يغلب على ظنه لا يتضيق فى حق من لا يغلب على ظنه، ويموت بغتة، فلا يكون الأمر مقتضيًا للفعل لا محالة فينتقض الوجوب.

والحرف: أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم فلا يجوز أن يكون علامة الوجوب إلا على الأمر. وأما حجة القائلين بالتراخى وهو الأصح: فدل أولاً: أنه ليس فى لفظ قوله: افعل دليل على صفة الفور والتعجيل، فنقول: قوله: افعل صيغة موضوعة لطلب الفعل ولا تقتضى إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء، فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ولا يفيد زيادة عليها وأقرب ما يعتد صيغة طلب الفعل فى المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضى. ثم لو أخبر عن فعل فى الماضى لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجرد الفعل، ويكون خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قرينة على وجه واحد كذلك هاهنا، وهذا لأن قوله لغيره افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما، وإنما هو مجرد طلب الفعل وليس فيه دليل على وقت متقدم وعلى وقت متأخر، ولا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ، وهو دليل على التقييد، وهذا لا يجوز كيف وقد جعلوا تقييد المطلق نسخًا له فى كثير من المسائل على ما عرف من مذهبهم إيقاع الفعل فحسب إلا أن الزمان من ضرورته لأن الفعل من العباد لا يصير موقعًا إلا فى زمان فصارت الحاجة ماسة إلى الزمان ليحصل الفعل موقعًا، والزمان الأول والثانى والثالث فى هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل واحد، وإذا استوت الأزمنة فى هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان، وصار كما لو قال: افعل كذا فى أى زمان شئت، فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر لا يقتضى التعجيل بلفظه، ثم يدل على أنه لا يقتضى التعجيل بفائدة فنقول: لو كان يقتضى التعجيل بفائدته لكان يقتضيه من حيث إن الأمر يفيد الوجوب ولا يتم الوجوب مع القول بجواز التراخى، وهذا لا يصح لأن الفعل يجوز أن يكون واجبًا على المكلف، وإن كان مخيرًا بين فعله فى أول الوقت وفعله فيما بعده فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته

إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضيًا طلب الفعل منه فى مدة غيره بشرط أن لا يخلو زمان العلم منه فيصير واجبًا عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع.

أما المعقول فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكرًا عند أحد العقلاء، ولو قال السيد لغلامه: افعل كذا غدًا، أو قال: افعل فى شهر كذا، أو سنة كذا، ومراده أن يأتى به فى أى وقت يختاره من هذه المدة بشرط ألا يخلى المدة منه فإنه يكون صحيحًا غير مستبعد، ولا مستنكر، وأما المشروع فقد ورد الشرع بمثاله وذلك فى الصلوات المفروضات فى الأزمنة المعلومة لها، وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على أصولهم، وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه فى أى زمان فعله يكون مؤديًا ويحسن أن يوصف بالامتثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضًا أن الأيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء أتى بالأفعال على الفور، أو على التراخى فيثبت أنه لا دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر، ولا من جهة فائدته والقول بالشىء بلا دليل عليه باطل.

فإن قالوا: ليس مع هذا كله أجبتم المسارعة والمبادرة فى الأوامر فكذلك جاز إن وجب ذلك.

قلنا: إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبى جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضًا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى ﷺ عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام: أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر: أقال العام؟ قال: لا، قال: فسندخل. فسكت عمر وعلم الحق من قوله، وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذى قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى.

الجواب: أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.

قلنا: إنما عقل التعجيل فى ذلك الأمر بقرينة دلت عليه وهى علم العبد أن السيد لا يستدعى الماء إلا وهو محتاج إلى شربه، هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا فى الأمر فإنه لا يعقل ذلك.

وأما قولهم: إن السيد يقول: أمرته بكذا فأخره.

قلنا: وقد يعتذر العبد فيقول: أمرنى بكذا ولم يأمرنى بتعجيله ولا علمت أن عليه فى تأخيره مضرة.

وأما كلامهم الثانى قلنا: هذه الأحكام التى تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا بعد إلا بدليل يقترن به وأيضًا فإن هذه العقود فى الشرع إيقاعات تقتضى أحكامًا على التأبيد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأبيد فهو مثل النهى فى مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأبيد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بثبوتها على التأبيد.

فإن قيل: كون الحكم إذا وقع دام لا يمنع من النظر فى ابتداء وقوعه أنه يقع معجلاً أو على التراخى، وهو كالملك فى الثمن المؤجل، فإنه يقع الملك فيه فى المستقبل، ثم إذا وقع دام، وهو لا يمنع ذلك من النظر فى ابتداء وقوعه أنه على التعجيل، أو على التراخى ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه.

قلنا: إذا كان قضية الشيء أن يكون حكم على الدوام فاعتقاد التراخى فيه يفضى إلى اعتقاد الجزم فى صفة الدوامية، لأنه يتراخى، ويتراخى إلى زمان يوجد حكم اكتسب فى ذلك الزمان ولا يتصور معنى الدوام فيه فلهذا قلنا: إنه يكون على الفور على ثبت صفة الدوام ثم نقول فى هذه المسائل التى قاسوا عليها لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفاظ وإنما ثبتت بإثبات الشرع لها ذلك، وكلامنا وقع فى مقتضى صيغة اللفظ فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه وهذا جواب معتمد.

وأما دليلهم الذى قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم: إن الأمر قد أفاد الوجوب فى أول أوقات الإمكان.

قلنا: أى شيء يعنون بهذا؟ إن عنيتم أنه أفاد الوجوب فى أول الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم أنه أفاد الوجوب فى أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع من الواجب. قلنا: لم قلتم: إذا كان على هذا الوصف وجب ألا يجوز التأخير.

فإن قلتم: لأنه كان واجبًا فى أول الوقت، وجاز التأخير أدى إلى نقض وجوبه وإلحاقه بالنوافل.

قلنا: لا يؤدى إلى ذلك لأنه إنما يؤخر لا لأنه غير واجب، بل يؤخر لأنه واجب موسع عليه فى وقته، والواجب على وجهين: واجب موسع على المكلف فى وقته، وواجب مضيق على المكلف فى وقته، فالمضيق عليه فى وقته لا يجوز تأخيره فأما الموسع عليه فى وقته يجوز تأخيره، وهذا التأخير لا يخل بصفة الواجبية، لأنه. جوز لنا التأخير عن أول أوقات الإمكان إلى وقت مثله فى الإمكان وشرط عليه أن لا يخلى كل الوقت عن الفعل ولما أخلا عصى وأثم. فعلى هذا أفاد صفة الواجبية، ولم يلتحق بالنافلة. فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل وقد سلك بعض أصحابنا طريقًا آخر فى الجواب وقال: إنما جاز التأخير إلى بدل وهو العزم. وزعم أن الإنسان إنما يجوز له التأخير بشرط أن يكون عازمًا على فعله الثانى.

وذكر القاضى أبو الطيب وجهين للأصحاب فى وجوب العزم، وهذه الطريقة صعب تمشيتها شاق مسلكها للمسائل التى ذكرناها، وما ذكرناه من الجواب معتمد وهو كاف.

ويقال أيضًا لهم: إنكم تعلقتم بسقوط الأمر عنه بفعله فى أول الوقت بمعنى يستوى فى ذلك الوقت الأول والثانى، وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط من غير تعرض للوقت، فإذا فعله فى الوقت الأول فقد أوقع الفعل، وإذا فعله فى الوقت الثانى أو الثالث فقد أوقع الفعل، فكان سقوط الفرض عنه بفعل المأمور فى أول الوقت لا لمعنى يرجع إلى الوقت بل كان لوجود حصول الفعل على ما اقتضاه الأمر، وقد استوى فى هذا المعنى كل الأوقات فصار جميع الأوقات فى هذا الوقت واحدًا وصح الفعل فى الوقت الثانى والثالث من حيث صحته فى الوقت الأول ولم يؤد هذا التوسع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بينا من قبل.

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل.

قلنا: ولم قلتم: إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به وجب تعجيل المأمور به وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر، وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر.

فإن قالوا: إن الاعتقاد تابع للمعتقد، فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد، قلنا: والمطالبة مع هذا ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا وجب تعجيل المعتقد

ويتصور انفصال أحدهما عن الآخر.

ثم يقال لهم: إنما وجب تعجيل اعتقاد الوجوب، لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف فى أن الأمر يفيد الوجوب، وقد وجد الأمر فكيف يتصور أن لا يعتقد وجوب الأمر، والأمر على هذا الوجه فأما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب فى المأمور، ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل، وعلى أنا نقول: يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع وإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل، لم يقع الفرقان بوجه ما.

وأما تعلقهم بفصل النهى، فقد أجبنا عنه من قبل، وهو أنه يقتضى الانتهاء على الدوام فإنما كان على الفور والتعجيل، لأنا إذا لم نعجله على هذا الوقت أدى إلى بطلان صفة الدوامية فيه على ما سبق بيانه ويمكن أن يجاب عن فصل اعتقاد الوجوب بهذا أيضًا.

وأما الذى ذكروه من بعد هذا، وهو أن القول بجواز التأخير يؤدى إلى أقسام كلها باطلة. قلنا: لا يؤدى، لأنا نقول: يجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت المأمور، ونقول: إن الظن المعتبر هو الظن عن أمارة وهذا قسم صحيح جائز اعتقاده، لأن الظن عن أمارة دليل من دلائل الشرع.

فيجوز بناء الأحكام عليه بدليل الاجتهاد فى الأحكام. فكذلك هذا الحكم يجوز بناؤه عليه، ولأن الله تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب فى ابتداء الإسلام عند حضور الموت على ما قال تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠]، ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة الظن عن أمارة، وقد بين الشرع إيجاب الوصية عليه، كذلك هاهنا يجوز أيضًا مثله.

وأما قولهم: إنه ربما يموت بغتة أو فجأة.

قلنا: هذا الذى قلتم نادر والظاهر الأغلب فى حق الناس موافقة علامات حضور الموت، واحتباس الإنسان بضعفه وحضور أجله ومعرفته بظهور علاماته فيه، والنادر لا يدخل فيما بنى أمره على الأعم الأغلب بدليل ما قلناه فى الوصية.

فإن قالوا: ما قولكم إذا مات بغتة يموت عاصيًا أو لا يموت عاصيًا.

فإن قلتم: يموت عاصيًا فمحال لأنا أطلقنا له التأخير فاخترمته المنية من غير أن يحس بحضورها، لم يتصور إطلاق وصف العصيان عليه، لأن وصف العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال.

وإن قلتم: يموت لا عاصيًا فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب: أنا نقول يموت لا عاصيًا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب، وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز، وردوه مشروعًا ومعقولاً: وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب، لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله فى الفعل، فلا يكون محرمًا عليه، لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق، والترك على الإطلاق، هو الترك على وجه يفوت المأمور، والتأخير على هذا الوجه الذى أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور، ثم إذا أحس بالفوات، وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير. وأما إذا مات بغتة وفجأة، فهو غير مفوت للمأمور، لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتًا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير، فصار الفوات عند موته بغتة محالاً به على الله تعالى لا على العبد، لأنه قد فعل ما كان مطاقًا له ذلك، فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه. إلا أنه صار فائتًا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان، وهو كالأمر المضيق، إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد، لم يجز أن يوصف بالعصيان، وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى، كذلك هاهنا. وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب، لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته، فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب. فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل، ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما. وهذا الفصل قد أعيى الفحول من الأصحاب، حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله: لا يستقيم مع قولنا: أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب، وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب، والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة، وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله، ومساعدة للمخالفين. وليس سبيل من ينصب للتقدم فى مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء إشكال فى المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم، بل ينبغى أن يبذل له جهده ويجعل فكره يحل الإشكال، فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه، ويمثل قول عمرو بن معدى كرب:

إذا لم تستطع شيئًا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال، والله العاصم بمنه.

وإذا عرفنا هذه المسألة. يخرج عليها مسألة الحج: أنه يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان، وقد ذكرنا وجه الكلام فيها، وأما أبو زيد الدبوسى، زعم أن الأمر بصيغته لا يدل على صفة الفورية إلا أن فى الحج وجب فعله على الفور، لأن تأخيره يؤدى إلى تفويته حقيقة، والإدراك فى السنة الثانية على الوهم والشك فلا يجوز القول بتأخير يؤدى إلى الفوات قطعًا بإدراك موهوم. وهذا فصل قد ذكرناه فى الخلافيات، وذكرنا الكلام عليه فى كتاب الاصطلام، فتركنا الكلام عليه فى هذا الباب، واقتصرنا على ما ذكرناه والله أعلم.

* * *

(مسألة):

وإذ بينا الكلام فى الأمر المطلق وقضيته، فنبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول: اعلم أن الأمر الوارد على التوقيت على وجهين: أمر مؤقت بوقت لا يفصل الوقت عنه، بل هو وارد بقدر الوقت. مثل صوم رمضان، فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا خلاف ومعنى الوجوب بأول الوقت، أنه يجب مباشرته مقترنًا بدخول وقته مقترنًا من غير تقديم ولا تأخير(١)، وأما الوجه الآخر فهو الأمر المؤقت بوقت يفصل الوقت عنه، وإن شئت قلت: يسع له ولغيره، مثل الصلوات الخمس التى هى مؤقتة بالأوقات المعلومة ونعلم قطعًا أن أوقاتها تسع لها ولغيرها، فعندنا تجب هذه العبادات فى أول أوقاتها وجوبًا متوسعًا. ومعنى الوجوب المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقات مثلها إلى أن يصل إلى وقت يعلم أنه إن أخر فات. فحينئذ يضيق عليه ويحرم عليه التأخير، وهذا قول أبى شجاع السلمى من أصحاب أبى حنيفة، وهو اختيار كثير منهم، وإليه ذهب جمهور المتكلمين(٢).

---

(١) انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ١٦٦)، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/ ١٠٤).

(٢) ودليلهم فى ذلك: أن الله تعالى لما فرض الصلاة أرسل جبريل عليه السلام ليعلم النبى ﷺ أوقاتها وأفعالها فأم جبريل النبى ﷺ وصلى به أول يوم الصلاة فى أول وقتها ثم صلى به فى اليوم الثانى الصلاة فى آخر وقتها ثم أعلم النبى ﷺ الأمه بهذه الأوقات بقوله: الوقت ما بين هذين - ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى ﷺ اخبر بأن الوقت كله من أوله إلى آخره وقت للصلاة وهذا الخبر محتمل لأمور أربعة:

أحدها: أن المكلف يحرم بالصلاة من أول الوقت لا ينتهى منها حتى ينتهى الوقت.

الثانى: أن المكلف يوقعها مرة واحدة فى جزء معين من الوقت.

وذهب الكرخى وأبو بكر الرازى وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنه يجب تأخير الوقت، والمفعول فى أول الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوب فى آخره مثل الزكاة المعجلة فى الحول قبل انقضائه(١).

ومنهم من قال: إنه موقوف، إن أدركه آخر الوقت وهو أهل الوجوب كان المفعول واجبًا، وإن أدركه آخر الوقت وهو ليس من أهل الوجوب كان المفعول تطوعًا.

ومنهم من قال: المفعول يكون واجبًا فكان الوجوب متعلق بأحد شيئين، إما آخر الوقت، وإما اختيار الفعل(٢). (٣)

= الثالث: أن المكلف يوقع الصلاة مرارًا حتى ينتهى وقت الصلاة.

الرابع: أن يوقعها المكلف مرة واحدة فى أى جزء يختاره من أجزاء الوقت. أما الاحتمالان الأول والثانى فباطلان بالإجماع وأما الاحتمال الثالث فباطل لأنه لا دليل يدل على تعيين بعض أجزاء الوقت بأداء الفعل فيه دون البعض الآخر فيكون تخصيص هذا الجزء بالأداء تخصيصًا بلا مخصص وهو باطل.

وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة تعين أن يكون الاحتمال الرابع هو المراد من الحديث وبذلك يكون الخطاب المتعلق بالصلاة مقتضيًا لإيقاعها فى أى جزء من أجزاء الوقت من غير بدل: وهو ما ندعيه، انظر نهاية السول (١/ ١٦٢)، المحصول (١/ ٢٨٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٠٥، ١٠٦).

(١) وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه فيه لأن شأن الواجب أنه لا يجوز تركه لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقًا فبطل أن يكون الفعل واجبًا فيما عدا الجزء الأخير وثبت أنه واجب فى الجزء الأخير، وهو ما ندعيه، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٢٨١)، نهاية السول (١، ١٧٢، ١٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١١٠).

(٢) قال الشيخ محمد أبو النور زهير رحمه الله: ولم أعثر لهذا المذهب على دليل ولعل وجهة الكرخى فيما ذهب إليه أن آخر الوقت معتبر فى سقوط التكليف عن المكلف كما هو معتبر فى إيجابه عليه ابتداء، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١١١).

(٣) اعلم أن فى هذه المسألة مذهبان آخران لم يذكرهما المصنف:

أحدهما: مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى وجماعة متكلمى الأشاعرة والمعتزلة أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ولكن المكلف إذا لم يفعل فى أى جزء من الأجزاء يجب عليه أن يعزم على الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه حتى يأتى الجزء الأخير من الوقت فيتعين عليه الفعل فيه وأما دليلهم على وجوب العزم فقد قالوا فيه: لو لم يكن العزم واجبًا عند عدم الإتيان بالفعل للزم ترك الواجب بلا بدل وترك الواجب بلا بدل باطل لأنه يجعل الواجب غير واجب وضرورة أن الواجب هو ما لا يجوز تركه بلا بدل، وغير =

وتعلق من قال: إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد الواجب: ما لا يسع تركه، والصلاة فى أول الوقت واسع تركها من غير حرج، فدل أنها غير واجبة. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن تركها إلى بدل وهو العزم على فعلها فى الثانى، لأنا قد أبطلنا طريقة العزم فى المسألة الأولى.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن هذا تأخير وليس بترك، لأنا بينا: أن الترك فى أول الوقت قد وجد، فإن الترك فى أول الوقت هو التأخير الذى قلتم، والتأخير هو الترك فى أول الوقت فعلى أى الاسمين ذكر نحوه فالمعنى واحد لا يختلف، وربما يقولون: الواجب ما يتعين الإقدام عليه، فإذا لم يتعين الإقدام عليه فى الزمان الأول لم يكن واجبًا فيه. وقد قال بعض أصحابنا المتأخرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين: قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات فى أثناء الوقت، لم يلق الله تعالى عاصيًا، فإذا كان كذلك فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب فى أول الوقت إلا على تأويل، وهو: أن الصلاة لو أقيمت لوقعت فى مرتبة الواجبات إذا أجزأت وهى على القطع كالزكاة تعجل قبل حولان الحول، هذا كلامه.

= الواجب ما جاز تركه بلا بدل، انظر المحصول (١/ ٢٨٢)، إحكام الأحكام (١/ ١٤٩) نهاية السول (١/ ١٦٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٠٦، ١٠٧).

والثانى: أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى الجزء الأول من أجزاء الوقت فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الفعل فيه وإنما فعله فى غيره من الأجزاء كان هذا الفعل قضاء وهل يأثم بهذا التأخير أو لا يأثم - اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب، وهذا المذهب فيه إنكار للواجب الموسع وهو مذهب لم يعرف قائله ولكنه نقل عن بعض المتكلمين ونسبه بعض الأصوليين إلى الشافعية وهى نسبة غير صحيحة لأن الشافعية لم تقل بذلك وقد استدل أصحاب هذا المذهب على مدعاهم بقوله ﷺ (الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله) ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبى ﷺ أخبر بأن الصلاة فى أول الوقت سبب لرضاء الله ورحمته وثوابه وأن إيقاعها فى آخر الوقت موجب للعفو من الله تعالى وذلك يقضى بأن إيقاعها فى آخر الوقت فيه معصية تتطلب من الله العفو عنها فإن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية.

فلو كان الوقت كله وقتًا للأداء والمكلف خير فى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه لما كان إيقاعها فى الجزء الأخير منه موجبًا للذنب لأن المكلف قد فعل ما هو مأذون فيه وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه وما بعده بوقت لقضائه، وهو المطلوب، انظر نهاية السول (١/ ١٧١) - المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٢٨١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٠٨، ١٠٩).

وأما دليلنا، فنقول: الأمر يفيد الوجوب. قد تناول أول الوقت قطعًا فأفاد الوجوب قطعًا يدل على أن الأمر تناول جميع الوقت على وجه واحد، فإن كان لا يفيد الوجوب فى أوله فلا يفيد فى آخره، فإذا أفاد الوجوب فى آخره فلا بد أن يفيد فى أوله، ولأنا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة فى أول الوقت، ولو نوى النفل بطلت صلاته، والنية مصححة للفعل ومفسدة له، فلو كان المفعول فى أول الوقت يقع نفلاً، لم يبطل النفل، بل كان ينبغى أن يكون نية النفل مصححة لها.

ببينة: أنه لما وجبت نية الفرض علمنا قطعًا أن المفعول لا يقع نفلاً، لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل مع وجوب نية الفرض، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه فرض. فإن قالوا: ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب قبل الوجوب وأنتم قد فعلتم مثل هذا فى صلاة العصر للمسافر فى وقت الظهر وصلاة العشاء الآخرة له فى وقت المغرب وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة وقد صح بالإجماع قبله.

قلنا: واحد منهما لا يلزم، أما الأول فوقت الظهر وقت وجوب العصر فى حق المسافر إلا أنه واجب موسع، وكذا نقول فى العشاء الآخرة: أن وقت المغرب وقت وجوبها فى حق المسافر، وهذا ثابت عندنا بالنصوص الواردة فى الباب على ما عرف، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته.

وأما فصل الطهارة. قلنا: دخول الوقت إنما يوجب الوضوء على المحدث لإزالة الحدث، فأما إذا كان تطهر قبل دخول الوقت وجاز على طريق النفل، فقد زال الحدث ودخل وقت الصلاة وهو متطهر غير محدث، ولم يجب عليه الوضوء أصلاً، وهذا لأن الوضوء لا يجب لعينه بحال وإنما وجب شرطًا للصلاة ليؤديها على طهر من حدث، وإذا كان متطهراً عن الحدث عند دخول الوقت فقد وجد شرط الصلاة فلم يتصور وجوب الطهارة عليه.

وأما الجواب عن قولهم: إن حد الواجب ما لا يجوز تركه.

قلنا: لا ترك هاهنا على وجه يخل بالواجبية، فلم قلتم: إن الترك الذى لا يخل بالواجبية لا يسع فى الواجب. والدليل على أنه لا يخل بالواجبية: أن هذا واجب واسع وقته على معنى، أن وقته يشتمل على أزمان غيره لهذا الفعل على الترادف والتعاقب فلا بد أن يكون لتوسع الوقت، أى فى هذا الواجب وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثانى والثالث والرابع إلى أن يضيق فى آخره فيوجد وقت لا يتلوه

وقت آخر وجواز التأخير على هذا الوجه لا يخل بالواجبية لأنه أخره عن وقته أو تركه فى وقت إلى وقت مثله فى الوجوب فيفيد فائدة الأمر فى الإيجاب، لأن الوقت الثانى فى الحقيقة صار مثل الوقت الأول فكأنه الوقت الأول، فكذلك الثالث والرابع ولا يخص ترك، وهذا لأن المحظور ترك يؤدى إلى تفويت الواجب، وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه لم يوجد تفويت، وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل، ولم يلحق به بحال، فقد وقع الانفصال عن هذه الشبهة بأبين وجه، ويقى الدليل الذى قدمناه من غير أن يكون لهم غلبة كلام بوجه ما. وأما إذا مات فى خلال الوقت. فقد بينا أنه غير عاص بقول من قال من أصحابنا أن على هذا لا يصح إلا أن يقال: إنه غير واجب فى أول الوقت خطأ. وقد بينا الكلام عليه فى المسألة الأولى وحققنا وجود الوجوب مع القول بترك معصيته عند اخترام المنية إياه، ولا مزيد على ما قلناه.

وأما الزكاة فعندنا الأمر اقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر. وقد تناوله الأمر، وقد تناول الأمر ما بعد الحول فلا يجب قبله فكذلك الأمر هاهنا قد يتناول أول الوقت، فلا يتأخر عنه الوجوب.

وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول، رخصة من الشرع ثبت ذلك بالنص الوارد فيه، والرخص لا يجوز إلزامها على الواجبات التى هى عرفية، ولو وردت هاهنا رخصة بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك.

فإن قال قائل: الوقت سبب الوجوب فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره. وهو يؤدى إلى أن يكون الزمان الأول سببًا للوجوب، وكذلك الزمان الثانى والثالث فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب وهذا لا يجوز. الجواب: أن عندنا الوقت ليس بسبب الوجوب. أما سبب الوجوب خطاب الشرع إلا أنه يجب مرة فى زمان متضيق، ويجب مرة فى زمان واسع، وكل واحد جائز معقولاً ومشروعًا على ما سبق بيانه. فعلى هذا لم يرد إلى ترادف الإيجاب فى فعل واحد، بل الإيجاب حصل مرة واحدة إلا أنه واجب متوسع وقته فصار الترادف فى الوقت لا فى نفس الإيجاب، فسقط ما قالوه من هذا الوجه وقد دل ما ذكرناه أن الوجوب لا يستقر بأول الوقت، واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداء بعد دخول الوقت، وهو الظاهر من مذهب الشافعى وإذا استقر بإمكان الأداء كان التأخير جائزًا بحكم توسع الوقت بشرط أن لا

يؤخذ تأخيراً يؤدى إلى التفويت على ما سبق، وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطًا آخر، وهو العزم على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت وعندى أن الشرط الأول كاف، وقد سبق الكلام فى ذلك والله أعلم.

(مسألة)

المأمور إذا ترك الامتثال فى الوقت المضروب للأمر حتى انقضى فلا يجب عليه القضاء بصيغة الأمر، فإن وجب يجب بأمر جديد.

وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأول[1]. واحتج فى ذلك بما روى عن

---

(١) قال الشيخ فخر الدين الرازى هذه المسألة لها صورتان: الصورة الأولى: الأمر المقيد كما إذا قال: افعل فى هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقت: فالأمر الأول، هل يقتضى إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ الحق: لا لوجهين:

الأول: أن قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة، لا يتناول ما عداه وما لا يتناوله الأمر وجب أن لا يدل عليه بإثبات ولا بنفى بل لو كان قوله: افعل هذا الفعل يوم الجمعة موضوعًا فى اللغة لطلب الفعل فى يوم الجمعة وإلا ففيما بعدها فهـا هنا إذا تركه يوم الجمعة لزمه الفعل فيما بعده ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة لطلب يوم الجمعة وسائر الأيام.

قال: ولا نزاع فى هذه الصورة وإنما النزاع فى أن مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضى إيقاعه بعد ذلك:

الثانى: أن أوامر الشرع تارة لم تستعقب وجوب القضاء كما فى صلاة الجمعة وتارة استعقبته ووجود الدليل مع عدم المدلول خلاف الأصل: فوجب أن يقال: إن إيجاب الشىء لا إشعار له بوجوب القضاء وعدم وجوبه.

فإن قلت: إنك لما جعلته غير موجب للقضاء فحيث وجب القضاء لزمك خلاف الظاهر!!.

قلت: عدم إيجاب القضاء غير وإيجاب عدم القضاء غير ومخالفة الظاهر إنما تلزم من الثانى وأنا لا أقول به، أما على التقدير الأول فغايته: أنه دل دليل منفصل على أمر لم يتعرض له الظاهر بنفى ولا إثبات وذلك لا يقتضى خلاف الظاهر.

الصوره الثانية: الأمر المطلق وهو أن يقول: افعل ولا يقيده بزمان معين فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الإمكان فهل يجب فعله فيما بعده أو يحتاج إلى دليل؟.

أما نفاة الفور فإنهم يقولون: الأمر يقتضى الفعل مطلقًا فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله وأما مثبتوه فمنهم من قال: إنه يقتضى الفعل بعد ذلك وهو قول أبى بكر الرازى ومنهم من قال: لا يقتضيه، بل لابد فى ذلك من دليل زائد.

ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره: افعل كذا هل معناه: افعل فى الزمان الثانى. فإن عصيت ففى الثالث فإن عصيت ففى الرابع على هذا أبدًا أو معناه: افعل فى الثانى من غير بيان حال =

النبى ﷺ أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»[1] وقوله: «فليصلها» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد خروج الوقت هذا الذى كان واجبًا فى الوقت، ولأن الواجب عليه بعد الوقت واجب باسم القضاء، والقضاء من ضرورته وجوب فقضى عليه، فدل أن الأمر الأول باق عليه حتى سمى المفعول قضاءً.

ببينة: أنه إذا وجب بأمر، لم يتصور أن يكون قضاء.

قالوا: ولأن الأوامر مصالح، والمصلحة فى نفس الفعل لا فى وقت الفعل، فإذا لم يفعل كان عليه فعله وإن انقضى الوقت المضروب للفعل.

وأما دليلنا: هو أن الوجوب بالأمر، والأمر يتناول الفعل فى وقت معلوم، فلا يكون الفعل فى غير ذلك الوقت مأمورًا، وإذا لم يكن أمرًا بعد الوقت، لم يكن وجوب. والحق أن المأمور يفوته بفوات الأمر، وقد فات الأمر بفوات الوقت، فيفوت الوجوب.

ببينة: أن فى الشاهد، من قال لغلامه: زر فلانًا فى الغد، لا يكون أمرًا بالزيارة بعد الغد، حتى إذا ترك الزيارة فى الغد، وزار بعد الغد يسمى مخالفًا لسيده. وأيضًا يقال: القاضى ليس يمتثل الأمر، فإن الممتثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر، والموافقة لصيغة الأمر وهى بالفعل فى الوقت المسمى فى الأمر، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً، لم يكن الأمر مقتضيًا له، فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت كفعله قبل دخول

= الزمان الثالث والرابع فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الفعل فى سائر الأزمان، وأن قلت بالثانى: لم يقتضه. فصارت هذه المسأله لغوية.

واحتج من قال: أنه لابد من دليل منفصل بأن قوله: افعل قائم مقام قوله: افعل فى الزمان الثانى.

وقد بينا أنه إذا قيل له فى ذلك وترك الفعل فى الزمان الثانى لم يكن ذلك القول مبيًا لوجوب الفعل فى الزمان الثالث فكذا هاهنا ضرورة أنه لا تفاوت بين اللفظتين، واحتج أبو بكر الرازى على قوله: بأن لفظ افعل يقتضى كون المأمور فاعلاً على الإطلاق وهذا يوجب بقاء الأمر ما لم يصر المأمور فاعلاً، انظر المحصول (١/ ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦)، إحكام الأحكام (٢/ ٢٦٢) روضة الناظر وجنة المناظر (١٨٠) التمهيد تخريج الفروع على الأصول (ص ٦٨).

(١) أخرجه البخارى: المواقيت (٢/ ٨٤) ح (٥٩٧) ولم يذكر «من نام» ومسلم: المساجد (١/ ٤٧٧) ح (٣١٥، ٦٨٤)، وأبو داود: الصلاه (١/ ١١٨) ح (٤٤٢) والترمذى: الصلاة (١/ ٣٣٥) ح (١٧٨) ولفظهما لفظ البخارى، والنسائى: المواقيت (١/ ٢٣٦) (باب فيمن نسى صلاة) وابن ماجه: الصلاة (١/ ٢٢٧) ح (٦٩٦) ولفظ الحديث عند مسلم.

الوقت، ثم لا يصح ذلك فى الأمر، وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضًا.

وأما الجواب عما تعلقوا به: أما الخبر قوله ﷺ: «فليصلها» نقول: أولاً هذا دليل عليهم، لأن قوله: «فليصلها»، أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقيًا عليه لم نحتج إلى هذا الأمر الثانى، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأول، ثم قوله: «فليصلها» يعنى: فليصل مثلها، لأن الواجب عليه هذا الأمر المحدد، صلاة مثل صلاة الأولى، فلأجل هذه المشابهة صحت هذه الكتابة. وأما الذى تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء.

قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الأمر الأول لو تناول الفعل قبل خروج الوقت كان المفعول أداء، ولم يكن قضاء مثل المفعول فى الوقت. ثم نقول: تسميته قضاء هو على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة، ومعنى المجاز أنه فعل على مثاله الأول قائم مقامه فى إسقاط تبعة الأمر الأول عنه، وهذا لأن عندنا وإن وجب القضاء بأمر جديد يعمله قيامه مقام الأول، فيسقط عنه تبعة الخلاف فى الأمر الأول. فهذا الوجه سمى قضاء، وهو على طريق المجاز، لأنه لا يقضى عليه فى الحقيقة.

وأما كلامهم الأخير فقوله: إن الأوامر مصالح.

قلنا: تأجيل المصالح فى الأوامر عندنا باطل، والله تعالى لا يجب عليه شىء بوجه ما. وقد يفعل الأصلح بالعبد، وقد يفعل غير الأصلح وهذه قاعدة تعرف فى غير هذا الموضع، وعلى أنه يجوز أن تكون مصلحة العبد فى فعل الشىء فى وقت معين، ولا يكون فعله فى غير ذلك الوقت مصلحة.

ألا ترى : أن فعله فى الوقت مصلحة له، وقبل الوقت لا يكون مصلحة، والله أعلم.

* * *

(فصل)

وذكر أصحابنا فى أصحاب الأعذار الذين لا يحتم عليهم الصوم فى الحال مثل المريض والمسافر، ومن لا يجوز له صوم فى الحال مثل الحائض والنفساء: أن الصوم واجب عليهم فى حال العذر.

وقال أصحاب أبى حنيفة : لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض والمريض فى

حال العذر(١).

وأما المسافر فالصوم واجب عليه وله الفطر بترخيص الشرع، وحكوا عن بعض من ينسب إلى الكلام، أن الصوم لا يجب على المريض والحائض. وأما المسافر فعليه صوم أحد الشهرين إما شهر الأداء وإما شهر القضاء، وأيهما صام كان أصلاً، مثل الأنواع الثلاثة فى كفارة اليمين.

واحتج الأصحاب فيما صاروا إليه بأن الله تعالى علق قضاء الصوم بفطر مضمر فى الآية إجماعًا وهو قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة:١٨٥]، ومعناه: فانظروا عدة من أيام أخر، فدل أن وجوب القضاء معلق بالفطر، ولو لم يكن الوجوب ثابتًا عند الفطر لما تعلق به القضاء، ولأن المفعول لما كان يسمى قضاء لا أداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجب آخر، فأما أداء الواجب فى وقته فلا يسمى قضاء بحال، ولأن هذه العبادة مفروضة فى هذا الوقت، فلو لم يجب على هؤلاء فى الوقت لم يجب شىء بعد فوات الوقت، كالحائض لما لم يجب عليها الصلاة فى

(١) قال الشيخ الآمدى: اختلفوا فى تكليف الحائض بالصوم فنفاه أصحابنا وأثبته آخرون، انظر إحكام الأحكام (١/ ٢٢١)، وفى شرح المنار لابن مالك الحنفى: والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الأهلية لا أهليه الوجوب ولا أهلية الأداء فكان ينبغى أن لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم، انظر المنار لابن مالك (٣٥٠).

وهذا يدل على أن الذى ذكره المصنف هو عكس ما قلناه فعند الأحناف يجوز أن يجب الصوم على المعذور وأما عندنا نحن الشافعية فالحيض مانع من أهلية الوجوب وقت الحيض .اهـ.

ثم سطر الشيخ الآمدى قوله فقال: والحق فى ذلك إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع فهو حق وإن أريد بكونها مكلفة به بتقدير نزول الحيض المانع فهو حق وإن أريد به أنها مكلفة بالإتيان بالصوم حال الحيض فهو ممتنع، وذلك لأن فعلها للصوم فى حالة الحيض حرام ومنهى عنه فيمتنع أن يكون واجبًا ومأمورًا به لما بينهما من التضاد الممتنع دالاً على القول بجواز التكليف بما لا يطاق.

فإن قيل فلو لم يكن الصوم واجبًا عليها فلم وجب عليها قضاؤه؟ قلنا: القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد فلا يستدعى أمرًا سابقًا وإنما سمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه فى الصوم ولم يجب لمانع الحيض، انظر إحكام الأحكام (١/ ٢٢١، ٢٢٢) التلويح على التوضيح (٢/ ١٧٦، ١٧٧).

تنبيه: اعلم وفقك الله أنه من الممكن أن يكون هناك خطأ فى عبارة المصنف والصحيح (أن الصوم غير واجب عليهم فى حال العذر. وقال أصحاب أبى حنيفة: يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض فى حال العذر. والله أعلم).

الوقت لم يجب بعد الوقت.

قال من يخالف هذا: كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء، بل هى منتهية عن فعل الصوم لا إيجاب فعل لا سبيل للمأمور إلى التوصل إليه بحال.

بيبنة: أنه لو جاز إيجاب الصوم على المرأة، فهى منتهية عنه لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها هذا فى الحائض وكذلك قالوا للمريض الذى يستضر بالصوم لا يجوز له فعل الصوم فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه، وأما المسافر فالصوم له جائز إلا أنه رخص له تركه، والقضاء من بعد.

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا: المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتى له الأداء والوجوب ملاق إياه، وكذلك من لا يجد ماءً ولا ترابًا نظيفًا لا يتصور منه الأداء ولا التسبب إليه، ومع ذلك صح الوجوب عليه، والسكران لأنه خطاب وجوب الصلاة وهو ممنوع من أدائها، وهذا لأن الحيض نوع حدث والمرض والسفر نوع عذر، والحدث والعذر إنما يؤثران فى الأداء ولا يؤثران فى أصل الوجوب مثل سائر الأحداث والأعذار إلا من الأحداث ما يكون العبد بسبيل إلى إزالته، ومنها: لا سبيل له إلى إزالته، ومن الأعذار ما يكون الأداء جائزاً معه وربما يكون الأداء هو الأولى، ومنها: ما يكون ترك الأداء أولى وذلك فى المريض الذى يستضر بالصوم.

واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً، والحرف الذى يمكن الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام فى حق كل من هو من أهل الخطاب إلا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع فيعمل العذر والمانع بقدره، ولا يفوت الخطاب أصلاً، والحيض حدث دائم، وعمل الأحداث فى المنع من الأداء والمرض عذر مضر بصاحبه والضرر فى الأداء فى الإيجاب والسفر جعل عذراً، لأنه سبب المشقة، فالمشقة فى الأداء لا غير. فهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء فى الأداء لا فى الوجوب فيبقى أصل الوجوب، وظهرت فائدته من بعد، وهو عند زوال هذه الأعذار. وهذا غاية ما يمكن ذكره فى هذا الفصل. وللقاضى أبى زيد فى كل هذه الأعذار كلام مفرد ذكره فى أحد أصوله الذى صنفه وسنحكى ذلك من بعد ونتكلم عليه مع أخواته التى ضم إليها ونتكلم فيها ونبين الصواب من ذلك، والله المعين بِمنّه.

* * *

(مسألة): الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء:

مثل الأمر الوارد فى كفارة اليمين، وما يشبه ذلك فالذى عليه جمهور الفقهاء: أن الواجب أحد ذلك لا بعينه فأيها فعل يعين واجبًا بفعله فيكون مبهمًا قبل الفعل متعينًا بعد الفعل بفعله[١].

وقال كثير من المعتزلة وشرذمة من فقهاء العراقيين: إن جميعها واجب دون أحدها فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيها[٢].

وقد قال بعض أصحابنا: إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أعلاها ثمنًا، لأنه مثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ليكثر ثوابه، وإن ترك جميعها كان معاقبًا على أحدها.

وهو أدناها ليقل وباله ووزره، ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى، فينظر فى إلحاق الوزر إلى ذلك القدر، ولا وزر فيما زاد عليه[٣]. احتج عبد الجبار الهمدانى لمن قال: إن

(١) انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ١٣٢) إحكام الأحكام (١/ ١٤٢) المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٢٧٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ٩٣).

(٢) انظر المعتمد فى أصول الفقه للقاضى حسين (١/ ٧٩)، المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٢٧٣).

(٣) هذا المذهب لم أجده ولكن ما وجدته فى كتب الأصول هو مذهب لبعض المعتزلة ـ أن الخطاب يقتضى إيجاب واحد معين عند الله تعالى غير معين للناس وأصحاب هذا المذهب ثلاث طوائف:ـ

الطائفة الأولى: ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب هو ما يختاره المكلف من الخصال التى ورد فيها للتخيير ـ فتعيين الواجب عند الله تابع لاختيار المكلف ـ ومن هنا كان الواجب مختلفًا لاختلاف المكلفين فيما يختارون. والواجب على كل مكلف هو ما يختاره.

الطائفة الثانية: ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب شىء واحد بالنسبة لجميع المكلفين هو الإطعام مثلاً أو الإعتاق ـ فإن اختاره المكلف وفعله فقد فعل الواجب وإن لم يختره بل اختار غيره وفعله فقد سقط عنه الواجب لأنه فعل ما يقوم مقامه.

الطائفه الثالثة: ترى أن المعين عند الله تعالى متعدد فليس شيئًا واحدًا لجميع المكلفين كما تقول الطائفة الثانية وليس التعيين تابعًا لاختيار المكلفين كما تقول الطائفة الأولى وإنما التعيين راجع إلى الله تعالى، والله تعالى قد عين لكل طائفة من المكلفين ما يناسبهم فعين لطائفة منهم الإطعام وعين لطائفة أخرى الإعتاق وعين لطائفة ثالثة الإكساء وعند الحنث يلهم الله كل طائفة أن تفعل ما عينه لها، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٩٣).

جميعها واجب، وقال: إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى، وأمر بها كما أمر بالأخرى والصلاح فى إحداها كالصلاح فى الأخرى، كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد، وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد وربما يقول: ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض، فوجب أن يجب الكل. وأيضًا فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ويكون مؤديًا للواجب وهذا صفة بالواجب وحكمه. وقالوا: لو كان الواجب أحدها لا بعينه وجب أن يبينه الله تعالى.

لأنه إذا لم يتبين أدى إلى أن يكلف أحد شيئًا من غير أن يسأله وهذا لا يجوز.

يدل عليه: أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلاً وميزه من غيره حتى لا يؤدى إلى التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب فلما لم يميزه ولم ينصب عليه دليلاً دل أنه أوجب الكل.

قالوا أيضًا: إن الكفارات إنما أمرنا الله تعالى بها لأنها مصالح لنا ولا يجوز أن تكون المصالح موقوفة على اختيارنا، لأن العبد لا يهتدى إلى مصالح نفسه لأن رأيه عن عقل مشوب برأيه عن هوى، ولا يحصل بمثل هذا الرأى الاهتداء إلى المصالح.

وأما حجتنا هى: أنا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع بالفعل وأداه سقط الواجب عنه، ولا يلزم الإتيان بعده وهذا الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ولا شك أن المؤدى واحدًا من الأنواع تارك غيره بلا بدل فدل أن عليه الذى أداه ليس بواجب. وإن شئت قلت: انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها، وإنما يستحق العقاب على أحدها، ولو كان الجميع واجب استحق العقاب على الكل.

قالوا: عندنا يجب الكل على طريق الجمع لكن على طريق التخيير، فإذا أدى المكلف أحدها يخرج الباقى عن صفة الوجوب.

قلنا: هذا هو الدليل عليكم، لأن الجميع لو كان واجبًا لم يسقط بفعل أحدهما كالصناعات والصلوات والزكوات المجتمعة عليه لا تسقط بأداء الواحد منها، وإذا تركها عوقب على جميعها. وقولهم: إن الكل واجب على طريق التخيير.

قلنا: لو وجب الكل وجب أن لا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعل الواحد منها سقط الكل كسائر الواجبات التى تجتمع عليه فى الوجوب.

قالوا: يجوز مثل هذا، كفرض الكفاية فإنه واجب على الكل، ومع ذلك إذا فعله

البعض سقط عن الكل.

قلنا: فرض الكفاية دليل عليكم، لأنه لما وجب على الكل من وجه ظهر لذلك أثر بوجه ما. فإنه العقاب كما إذا كان واجبًا على الكل لا على طريق التخيير وأما هاهنا. لو ترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها، فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما، وإذا كان كذلك، لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب إن غير معنى، ولا عبرة للأسامى إذا كانت خالية عن المعانى. وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة:٨٩].

وأجمع أهل اللغة: أن «أو» للتخيير، و «الواو» للجمع. فلو قلنا: إن جميع الكفارات الثلاث واجبة لم يبق فرق بين «أو» وبين «الواو» مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما. أما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث.

قلنا: الأمر ليس بأمر بالإرادة. حتى يقال: إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكل واجبًا، إنما الأمر بصيغة قوله: افعل، أو بما يقتضى الفعل لا محالة. وصيغة طلب الفعل إنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها، بدليل أنه إذا فعل إحداها سقط عنه الطلب، وأيضًا يقال لهم: الأمر أمر بالإرادة، والله تعالى إنما أراد من المكلف فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها، بدليل أنه لا يلزمه فعل جميعها، ولو أريد منه فعل كل الكفارات لزمه فعل كل الكفارات.

ويقال أيضًا: إن الإرادة اتصلت بمبهم غير معين فى حق المكفر، وإن تعين ما يكفر بهَ فى سابق علم الله تعالى.

وأما قولهم: إن إيجاب البعض ليس بأولى من إيجاب البعض.

قلنا: لم وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على إيجاب كلها، والعبرة بما قام الدليل عليه.

وأما قولهم: إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤديًا ما هو الواجب عليه.

قلنا: هذا لا يدل على أن الكل واجب، وإنما هو دليل على أن الواجب مفوض إلى اختيار العبد. هذا كما نقول فى الرقبة والإطعام فإن من ملك مائة رقبة، فإنه إذا أعتق يقع عن الكفارة، أو ملك ألف مد أى عشرة أمداد أعطى وقع عن الواجب، ولا يدل

على أن الكل واجب، وكذلك لو باع قفيزاً من صبرة، فإنه أى قفيز سلم يكون مبيعًا، ولا يدل على أن الكل مبيع، كذلك هاهنا.

وأما قولهم: إنه لو كان الواجب واحد ما لميزه ونصب عليه دليلاً، قلنا: هذا إنما يجب إذا كان الواجب معينًا قبل الفعل فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته وأداء فرضه بفعله، فأما إذا لم يكن معينًا، وإنما يتعين بفعله فلا حاجة إلى غيره، لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها.

جواب آخر: أن ما يستحق الثواب بفعله، والعقاب بتركه واحد بالإجماع، ولم يجب تمييزه عن غيره. ونصب الدليل لكل جواب للمخالف على هذا فهو جوابنا فى وجوب الواحد.

وأما قولهم: إن الكفارات كلها مصالح.

قلنا: قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل، فلأن المصلحة فى كونها واجبًا تعلقت بإحداها لا بالكل. بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤديًا للواجب، ولو كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل لوجب أن يجعل هو مؤديًا للكل عن صفة الوجوب. واعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى فى هذه المسألة، وإنما الخلاف خلاف عبارة، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل، لأنه يؤدى إلى ما بيناه من قبل، ولأن العبارات التى ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها لا إجماعًا ولا اختلافًا. فثبت أن الصحيح ما قدمناه والله أعلم.

***

(فصل)

ذكر الأصحاب: أن الأمر بالشىء لا يكون أمرًا بأسبابه بصيغته(١) مثل قوله: صلِّ.

(١) هذه المسألة هى المعنون عنها بمسألة مقدمة الواجب. وهو أن إيجاب الشىء يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه.

واعلم أن الواجب يتوقف على شرطه وسببه كما يتوقف على ركنه وجزئه ويتضح ذلك بما يأتى:

الشرط: هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه لذاته. وأقسامه ثلاثة لأن عدم المشروط عند عدم الشرط إن كان منشأه الشرع فهو شرط شرعى وإن كان منشأه العقل فهم شرط عقلى وإن كان منشأه العادة فهو شرط عادى مثال الشرط الشرعى الطهارة بالنسبة للصلاة فإن عدم الطهارة تستلزم عدم صحة الصلاة ومنشأه الاشتراط =

= هو الشرع، والعقل لا دخل له فى ذلك ومثال العقلى: ترك ضد من الأضداد التى لا يمكن فعل الصلاة معه فترك هذا الضد شرط لصحة الإتيان بالصلاة، والعقل يوجب هذا الاشتراط من حيث إنه يمنع الجمع بين المتنافيان.

ومثال الشرط العادى: نصب السلم بالنسبه لصعود السطح فإن الصعود لا يتحقق عادة إلا بالسلم فإن لم يوجد السلم لم يوجد الصعود عادة وكذلك غسل جزء من الرأس فإنه شرط فى تحقيق غسل الوجه ـ والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه لا ينفك عادة عن غسل جزء من الرأس.

السبب: هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب، ومن عدمه عدم المسبب ـ فالمسبب يؤثر بطرفى الوجود والعدم بخلاف الشرط فإنه يؤثر من جهة العدم فقط، وأقسام السبب ثلاثة لأن تأثيره فى المسبب إن كان من جهة الشرع فهو سبب شرعى وإن كان من جهة العقل فهو سبب عقلى وإن كان من جهة العادة فهو سبب عادى.

مثال السبب الشرعى : دخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة وملك النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة .

ومثال العقلى: ترك كل ما ينافى الصلاة فهو سبب من جهة أن ترك كل مناف للصلاة يقضى بوجود الصلاة وإن عدم الترك وذلك يكون بإتيان ما ينافى الصلاة يقضى بعدم الصلاة والعقل هو الذى يحكم بذلك فهو سبب عقلى.

ومثال السبب العادى حز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب.

وأما الركن: هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلاً فى الماهية (فهو يخالف السبب من حيث إن السبب خارج عن الماهية أما الركن فهو داخل فيها ـ ويتفق الركن مع السبب من حيث إن كلاً منهما يؤثر بطرفى الوجود والعدم.

واعلم أن الأصوليين قد اتفقوا على أن وجوب الشىء إذا كان مقيداً بشرط أو بسبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط ولا تحصيل السبب لكى يكون مكلفًا بذلك الشىء، فلو قال الشارع مثلاً: إن توضأت فقد أوجبت عليك الصلاة أو قال: إن ملكت النصاب فقد أوجبت عليك الزكاة فلا يجب على المكلف بتحصيل الوضوء ولا تحصيل ملك النصاب ليكون ذلك محققًا لإيجاب الصلاة والزكاة عليه.

واعلم أنه إذا كان وجوب الشىء مطلقًا غير مقيد بشرط ولا سبب ولكن وجود هذا الشىء فى الخارج يتوقف على شرط أو سبب مثل الصلاة فإن وجودها فى الخارج صحيحة يتوقف على شروط صحتها من طهارة حدث وخبث واستقبال القبلة وستر العورة ـ ومثل الصوم فإن وجوده فى الخارج يتوقف على شروط صحته كترك الأكل نهاراً مثلاً، ومثل الزكاة فإن وجود ما يتوقف على فرز المال وغير ذلك فهل يكون الخطاب الذى دل على وجوب الشىء دالاً أيضًا على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشىء من حيث الوجود وهو ما يعرف بمقدمة الوجود أو لا يكون الخطاب دالاً على وجوبه وإنما يكون وجوبه مستفاداً من الدليل الذى دل عليه استقلالاً ـ ومن هنا يعلم أن وجوب الشرط أو السبب متفق عليه لوجود ما يدل عليه استقلالاً وإنما الخلاف =

= في أن الدليل الذي دل على إيجاب الشيء يدل أيضًا على إيجاب ذلك الشرط والسبب أو لا يدل عليه ـ اختلف الأصوليون في ذلك على أربعه مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الأصوليين ومنهم البيضاوي: وهو أن الخطاب الدال على وجوب الشيء يدل أيضًا على وجوب ما يتوقف وجوده عليه مطلقًا ـ أي سواء كان سببًا أو كان شرطًا وسواء كان كل منهما شرعيًا أو عقليًا أو عاديًا ـ وبذلك يكون الخطاب دالاً على شيئين ـ أحدهما بطريق المطابقة ـ وهو وجوب الشيء ـ وثانيهما بطريق الالتزام ـ وهو وجوب ما يتوقف ذلك الشيء عليه من حيث الوجود واشترطوا لذلك شرطًا هو أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدورًا للمكلف بحيث يستطيع فعله كما سبق في الأمثلة.

فإن لم يكن مقدورًا له مثل إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف، ووجوب الداعيه على الفعل وهي العزم المصمم من المكلف عليه فلا خلاف في أن الخطاب لا يدل على وجوبه، لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف وكل من هذين الأمرين ليس فعلاً له ـ أما إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف فواضح أنها ليست من فعل المكلف ولكن وجود الفعل منه يتوقف عليها لأنه لا يقع من المكلف إلا ما أراده الله تعالى ـ وأما الداعية ـ وهي العزم المصمم على الفعل ـ فليست مخلوقة للمكلف ولا من فعله، بل هي مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة للعبد لانتقل الكلام إليها من حيث إنها تقع في وقت دون وقت فلابد لها من داعية وداعيتها كذلك تحتاج إلى داعية وهلم جرا فيلزم التسلسل ـ وهو باطل ـ فكانت مخلوقة لله تعالى منعًا من التسلسل.

ومع كون الداعية مخلوقة لله تعالى وليست من فعل المكلف فإن الفعل يتوقف وجوده عليها لتكون مرجحة لحصول الفعل في وقت دون وقت آخر وإلا لزم أن يكون حصول الفعل في بعض الأوقات دون حصوله في البعض الآخر ترجيحًا بلا مرجح وهو باطل.

المذهب الثاني:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب السبب فقط سواء كان شرعيًا أو عقليًا أو عاديًا ولا يدل على إيجاب الشرط مطلقًا.

المذهب الثالث:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء لا يدل على إيجاب ما يتوقف الشيء الدال عليه سواء كان شرطًا أو سببًا وسواء كان كل منهما شرطًا أو سببًا وسواء كان كل منها شرعيا أو عقليًا أو عاديًا.

المذهب الرابع:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب ما يتوقف عليه إذا كان شرطًا شرعيًا ولا يدل على إيجاب غيره من السبب مطلقًا أو الشرط العقلي والعادي وهو لإمام الحرمين، انظر إحكام الأحكام (١/ ١٥٧)، المحصول (١/ ٢٨٩)، نهاية السول (١/ ٢٨٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١١٩ ـ ١٢٤) .

هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة لأن هذه الشرائط لها صيغ موضوعة، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المسوغ له.

ألا ترى: أن صيغة غير الصلاة لا تجعل صيغة لها وصيغة الصلاة لا تجعل صيغة لغيرها. واعلم أنا لا ننكر أن الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة، وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية. وهذا لأن المأمور كما لا يستغنى عن الشرائط التى يقف صحة الأداء عليها لا تستغنى عن وقت الأداء، ثم الأمر بالشىء لا يدل على الوقت بصيغته، وإنما يدل عليه من حيث الضرورة كذلك الشرائط.

فإن قال قائل: لما صارت الأسباب من ضرورة فعل الصلاة، حتى لا يسمى الفعل صلاة إلا بها، كان التنصيص على الصلاة تنصيصًا على أسبابها، كما كان تنصيصًا على أفعالها وأبعاضها.

قلنا: أبعاض الصلاة كلها صلاة فيجوز أن نطلق عليها اسم الصلاة، والطهارة ليست بصلاة.

ألا ترى: أن المصلى لا يجوز له استعمال الطهارة، فدل أنها غيرها. وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة، والشىء الواحد يتوقف أوله على آخره، ولا ننكر اشتمال الاسم الواحد على جميعه، وإنما أنكرنا ذلك فى شيئين مختلفين، وقد قال أصحابنا: إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة. واعلم أن ما لا يمكن امتثال المأمور إلا به يلزمه من حكم الدلالة إذا كان من كسبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة، وكالسعى إلى الجمعة، وقطع المسافة فى الحج، وهما أمران لا أمر واحد، وإن كان أداء أحدهما لا يتم إلا بأداء الآخر.

ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافة ولا ملك زاد، وصورة الخطاب فى الموضعين واحدة، وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره، نحو حضور غير الجمعة حتى يصح غير جمعة، فلا يكون هو مخاطبًا به، وإنما يخاطب بفعل نفسه وهو الحضور وإن كان حضور غيره شرطًا فى الأداء إلا أنه قد يخاطب بإحداث فعل غيره بقدر ما يتأتى منه، كالإمام يلزمه الحضور وإحضار الناس للجمعة ويلزمه الخروج وإخراج الناس للجهاد، ويلزمه أيضًا تحصيل الماء لإجراء الطهارة وستر العورة لأدائها. واعلم أن هذه الأشياء، وإن لزم الإنسان بحضوره العبادات، وأنه لا يلزمه تحصيل المال لأداء الزكاة، وقد كان يجوز ورود الشرع به إلا أن الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة. وأما إذا لم يمكن

أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب، هل يصير ذلك واجبًا أم لا؟ مثل إمساك جميع النهار لا يمكن إلا بإمساك جزء من الليل، وكذلك ستر العورة لا يمكن إلا بستر ما ليس بعورة، وغسل جميع العضو لا يمكن إلا بغسل ما ليس من ذلك العضو، وكذلك ممن وجب عليه الطهارة، ولا يمكنه فعلها إلا بشراء الرشاء واستقاء الماء، فالواجب فى هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب فى الشرع. إلا إنما لا يتأتى أداء الواجب إلا به صار واجبًا للتوصل إلى أداء الواجب لا لأنه واجب مقصود بنفسه.

وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج واكتساب المال لأداء الزكاة لا يجب، لأن ذلك شرط الوجوب دون الفعل، ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة عليه.

وأما فى سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن لفعلها شرطًا لا يمكنه ذلك الفعل إلا به، فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل، ومن هذا الفصل إذا زاد على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها، مثل أن يطيل الركوع أو القراءة.

فالأولى على هذا المذهب: أن الزيادة على ما يتناوله الاسم من مقدار الواجب نفل. وحكى عن بعضهم: أن الكل فرض، وإنما قلنا: إن الزيادة نفل؛ لأنه قضى حق الاسم لما أتى من المأمور بما انطلق عليه بالاسم، فكان بالزيادة مستقلاً كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد، فإن الثانى يكون نفلاً.

يدل عليه: أنه لو ترك الزيادة لا إلى بدل، فإنه لا يأثم، وهذا من حد النفل، ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة يتناول أول الفعل وآخره، لأن اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها، ثم يختلفان فى الصفة، ولا نقول: إن من قال لغيره: تصدق من مالى إنه لا يتقدر، بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة. واعلم أن الذى قلناه فى المأمورات، وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب قد يكون مثله فى الكف عن المحظور. وهو إذا لم يكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس بمحظور، وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع فى الماء القليل، فيجب الكف عن استعماله، ثم اختلفوا فى كيفية التحريم: فمنهم من قال: يصير كله نجسًا، وهو اللائق بمذهبنا[1]، ومنهم من قال: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به، فإنه لا يكاد يستعمل جزءًا من الطاهر إلا وقد استعمل جزءًا من النجس وهذا

(١) وهو مذهب ابن عمر، وسعيد بن جبير، ومجاهد وأحمد، وأبى عبيد، وإسحاق بن راهويه، انظر شرح المهذب (١/١١٢).

يليق بمذهب أبى حنيفة وأصحابه(١)، فإن عندهم إذا وقعت النجاسة فى الماء الكثير وكان الماء بحيث إذ وقعت النجاسة فى جانب منه لم يخلص إلى الجانب الآخر فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة. قالوا: يجوز ذلك(٢) والأول أحسن، لما بينا.

وقد قال أصحابنا: إن البول أو الدم إذا وقع فى الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه(٣)، فإن الكل طاهر ويجوز استعمال جميع الماء، وإن تيقنا أنه باستعمال كل الماء يصير مستعملاً، لذلك القدر من الدم أو البول(٤)، وإذا قلنا: يجوز استعمال جميع الماء. فنقول: إن ما وقع فيه قد حكم بطهارته، وهذا ينبغى أن يكون هو المذهب.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا استعمل الماء الذى وقع فيه مثل هذه النجاسة فإنه ينبغى أن يترك بقدر النجاسة، وليس بمذهب(٥). وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء

---

(١) فإن عندهم ضابط القليل والكثير بأنه إذا كان بحال يخلص بعضه إلى بعض فهو قليل، وإلا فكثير. انظر بدائع الصنائع للكاسانى (١/ ٧١).

(٢) قال ملك العلماء الشيخ الكاسانى - رحمه الله -: اتفقت الروايات عن أصحابنا أنه يعتبر الخلوص بالتحريك وهو أنه إن كان بحال لو حول ظرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص، وإن كان لا يتحرك فهو مما لا يخلص. وإنما اختلفوا فى جهة التحريك: فروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه يعتبر التحريك بالاغتسال من غير عنف. وروى محمد عنه: أنه يعتبر التحريك بالوضوء. وفى رواية: باليد من غير اغتسال ولا وضوء. واختلف المشايخ: فالشيخ أبو حفص الكبير البخارى: اعتبر الخلوص بالصبغ. وأبو نصر محمد بن محمد بن سلام اعتبره بالتكدير. وأبو سليمان الجوزجانى: اعتبره بالمساحة، انظر بدائع الصنائع للكاسانى (١/ ٧٢).

(٣) وأما إن تغير أحد أوصافه فنجس بالإجماع، انظر شرح المهذب (١/ ١١٠).

(٤) وذلك لأن الحكم بجواز الطهارة منه بناءً على طهوريته عام فى جميع أجزائه: انظر شرح المهذب (١/ ١١٢)، والصحيح باتفاق أصحابنا الشافعية جواز استعمال جميعه، انظر شرح المهذب (١/ ١٤٢).

(٥) نعم هو كما قال الشيخ السمعانى: قال الشيخ النووى: قال أصحابنا: هذا الوجه غلط، لأنا نقطع بأن الباقى ليس عين النجاسة فلا فائدة فى تركه بل إن وجب ترك شيء وجب ترك الجميع، فلما اتفقوا على أنه لا يجب ترك الجميع وجب أن يقال يستعمل الجميع لأن النجاسة استهلكت. قال الشيخ النووى: وصورة المسألة أن تكون النجاسة الذائبة قليلة لم تغير الماء صح مخالفتها له فى صفاته أو كانت موافقة له فى صفاته، وكانت بحيث لو قدرت مخالفة لم تغيره، انظر شرح المهذب (١/ ١٤٢).

البعض فى البعض، لكن كان اختلاط التباس واشتباه، ففى قسم منها يجب الكف عن الكل[1]. كالمرأة التى هى حلال تختلط بالنساء المحرمات، والمطلقة بغير المطلقات، أو المذكات بالميتات، فالكف عن الكل واجب احتياطًا، وفى قسم تسقط حكم المحرم باختلاطه بالمباح نحو امرأة محرمة تختلط بنساء بلدة عظيمة، ولا يحصى عددهن، فيسقط تحريم الواحدة، وتجعل كالعدم، ويباح له نكاح أى امرأة أراد منهن. وفى قسم الثالث ثبت التحرى، وذلك فى الثوب النجس يختلط بالثياب الطاهرة، أو الآنية من الماء النجس اختلط بالأوانى الطاهرة فجعل الشرع لما علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة، وإن كان نجسًا فى الحقيقة، وأسقط به الفرض عنه إلا أن يزول ذلك العلم الظاهر بيقين يحصل من بعد على ما عرف فى المذهب، والله المستعان.

(مسألة)

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر، ونبتدئ بالكفار، فنقول: إنهم داخلون فى الخطاب بالشرعيات[2] كما أنهم داخلون فى الخطاب بالتوحيد[3]، والإقرار بالنبوات، ومن فوت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق العقاب وهذا قول أكثر أصحابنا، وكثير من أصحاب أبى حنيفة[4]. وقالت طائفة منهم: إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال، وهو اختيار الشيخ أبى حامد الإسفراينى[5]. وأما المتكلمون، فأكثرهم معنا فى هذه المسألة. وتعلق من قال: إنهم لا يدخلون فى الخطاب بكلمات معنوية منها وهو شبهتهم قالوا: تكليف من لا يصل إلى امتثال المأمور على ما ورد به الشرع بحال محال وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات، لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات فى حال كفره وإذا أسلم سقط، وزال التكليف عنه، ولا وصول إلى أداء المأمور بحال. قالوا:

---

(١) لأنه مقدمة لترك المحظور.

(٢) أى بالفروع.

(٣) وهذا مما لا خلاف فيه.

(٤) وهو مختار جمهور العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد وهو المعروف عن علماء الحنفية العراقيين، انظر نهاية السول للأسنوى (١/ ٣٦٩)، المحصول (١/ ٣١٦) ـ أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٨٥).

(٥) هذا المذهب هو لعلماء الحنفية السمرقنديين كأبى زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى وفخر الإسلام واختاره أبو حامد الإسفراينى، انظر نهاية السول (١/ ٣٧٠)، أصول السرخسى (١/ ٧٥، ٧٦)، المحصول (١/ ٣١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٨٥).

وبهذا فارق الإيمان، لأنه يصلح من الكافر متى قصد إليه، ويفارق المحدث أيضًا، لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب، فطهارته لا تنافى ما خوطب به. وأما إسلام الكافر ينافى ما خوطب به من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام. ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب. وربما يقولون: هذا أمر لا يفيد فائدة، ولا يقتضى قضيته، لأنه طلب الفعل، فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته، والأمر لا يكون إلا لفائدة، فإذا سقطت فائدته بطل الأمر، بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدى إلى تكليفه ما ليس فى وسعه وأمره بما لا يطيقه، وإنما قلنا ذلك، لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه، لأن الأمر لا يرد من الآمر لفائدة العقاب عند الترك، بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل، وهو المقصود من الأمر، وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه، وترك العقاب عند الترك بمنزلة التبع من المقصود، فكما أن العقد مصحح لمقصوده لا لما ليس لمقصوده، فكذلك الأمر يصحح لمقصوده لما ليس لمقصوده.

يدل عليه: أن الأوامر بالعبادات لنفع العباد، ونفع العباد فى فعلهم العبادات، فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها، فإذا كان الأمر لنفعهم بطل نفعهم [وبطل][1] أمرهم.

وأما حجة أبى زيد: أن الكافر ليس بأهل لأداء العبادات، لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب فى الآخرة بحكم الله تعالى.

والكافر ليس بأهل الثواب فى الآخرة، لأن ثواب الآخرة هى الجنة، وهو ليس من أهل الجنة، فتبين أنه ليس بأهل للعبادة. وإذا لم يكن من أهل هذا العمل، لم يكن من أهل الخطاب بالعمل، لأن الخطاب بالعمل للعمل. وهذا كالعبد لا يخاطب بالعبادات المالية من الكفارات والزكوات وغيرها، لأنه ليس من أهل ملك المال، فلا يخاطب بواجب المال

يبينة: أن العبادات ثمن الجنة، والكافر لا يتصور أن يكون له حظ فى الجنة، فأشبه الكافر فى هذا من لا ذمة له فى استحقاق حق أصلاً وهو [كالبهائم][2] قال : وليس

(١) ثبت فى الأصل (بطل) بدون واو.

(٢) ما بين المعكوفين كلمة غير مقروءة لعلها ما أثبتناه.

كالإيمان، لأنه ثبت له الحق فى الجنة، فصار الإيمان فى الحقيقة اكتسابًا للجنة، وهو من أهل اكتسابها.

قالوا: ولا يجوز أن يقال إنه من أهل العبادة إذا أسلم، فيصح الأمر ليسلم ويفعل بمنزلة المحدث مخاطب بالصلاة ليتطهر ويصلى.

وهذا لا يصح، لأن الكافر فى الحال ليس بأهل للعمل ليثاب عليه، والخطاب يتناول العمل فى الحال، لأن الخطاب هو قوله: صل وصم. وهذا تناول الحال، وفى الحال ليس هو من أهل هذا العمل، ولا الكافر أعد للإسلام ما له حتى يعطى له حكم ما له فى الإعداد له، كالمنى فى الرحم، وبيض الطير، فالكافر ماله مال الإسلام لا حيلة له من الله تعالى، ولا عادة لهم بل العادة فى الكافر التمسك بالكفر، كالمسلم عادته التمسك بالإسلام، وإنما يختار الإسلام كالمسلم يختار الكفر نادمًا.

قالوا: وليس كالجنب، لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه غير أنه لا يصح منه الصلاة لفقد شرطه، وهو الطهارة، فهى شرط لصحة الأداء لا ليصير أهلاً لعمل يثاب عليه فى الآخرة، فيصح الخطاب له على أن يفعله بشرطه وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه فى الآخرة أصلاً فلا يصح الخطاب معه أصلاً. وسبيل هذا سبيل المولى يقول لعبده: أعتق عن نفسك عبدًا، أو كفر عن يمينك بالمال يكون لغوًا، لأن ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب. والعبد ليس من أهل ملك المال، وبمثله لو قال لحر: أعتق عبدك على ألف فأعتق صح عنه بصحة الأمر، لأنه أهل الإعتاق إلا أنه فقد فى الحال شرط الأداء، وهو الملك. وصح الأمر به على أن يؤدى المأمورية بشرطه. قال: ولا يجوز أن يقال: إن الكفر معصية، فلا يجوز أن يجعل شىء لسقوط الخطاب، لأنه تخفيف، والكفر لا يصلح سببًا للتخفيف. قال: لأنا لا نسقط الخطاب برحمة ليكون سبب العذر، بل أسقطنا الخطاب نقمة لأنه سقط لخروجه عن صلاحية الجنة، وهذا نقمة.

بيبنة: أن الكافر سقط عنه خطاب الله تعالى بالعبادات ليأسه عن الجنة، ويخاطب المؤمن بالعبادات لاستحقاقه الجنة وشدة النار فوق ثقل الخطاب، وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب وهذا كالبهائم لا يخاطبون، وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها بل لأنها ليست بأهل الخطاب، فكان سقوط الخطاب للإزراء بها، كذلك سقوط العبادات عن الكفار ليس للتخفيف عليهم بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم وإلحاقهم بالبهائم التى لها خطاب عليهم. قال: وأما المناهى ثابتة

في حقهم، لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة فيستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات. قال: وهذا يحثهم على المعاصي في الدنيا، لأن الحدود عقوبات على إنكار المناهي، وخطاب المناهي قد لحقهم. قال: ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق وقبل الإيمان بالله عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد. وأما الإيمان فيتعلق بنفسه للفكاك، أو يثبت عقد الفكاك فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال. ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة، ولا يستقيم قبل عقد الكتابة هذا طريقًا إلى هذا الموضع. وتعلقوا بالخبر المعروف. «أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن قال له: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فإن أجابوك فأعلمهم أن عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة»، وفي رواية «فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم»[1] فقد أخبر أن هذه الواجبات تلزم بعد الإيمان بالله تعالى، ولو لزمت مع لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى.

وأما حجتنا في هذه المسألة تتعلق أولاً بما ورد من السمعيات في الباب، والتعلق للأصحاب بما ورد في القرآن والسنة كثيرة غير أن المختار من ذلك قوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين﴾ [المدثر:٤٢ ـ ٤٥]، فقد ذمهم ووبخهم بترك الصلاة، وكذلك بترك الزكاة، لأن إطعام الطعام الذي يتعلق بتركه التوبيخ هو الزكاة. فلولا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه. لم يستقم التوبيخ والذم. فإن قيل: معناه: لم نك من جملة المصلين ـ أي المسلمين ـ قلنا: لا يستقيم ذلك، لأن قوله: ﴿من المصلين﴾ يفيد أنهم استحقوا الذم، لأنهم لم يصلوا، كقول القائل: عاقبت فلانًا، لأنه لم يك من المطيعين يدل أنه عاقبه، لأنه لم يطعه.

فإن قيل: قوله: ﴿لم نك من المصلين﴾ يجوز أن يكون إخبارًا، لأنهم كانوا ارتدوا

---

(١) أخرجه البخاري: الزكاة (٣/ ٣٠٧) ح (١٣٩٥)، ومسلم: الإيمان (١/ ٥٠) ح(٢٩/ ١٩) وأبو داود: الزكاة (٢/ ١٠٧) ح (١٥٨٤) والترمذي: الزكاة (٣/ ١٢) ح (٦٢٥) والنسائي: الزكاة (٥/ ٣) (باب وجوب الزكاة) وابن ماجه: الزكاة (١/ ٥٦٨) ح (١٧٨٣) وأحمد: المسند (١/ ٣٠٦) ح (٢٠٧٦).

بعد إسلامهم، ولم يكونوا صلوا فى حال إسلامهم. قلنا قوله: ﴿لم نك من المصلين﴾ لا يقتضى ترك الصلاة فى زمان معين، بل يقتضى ظاهره. أنهم لم يكونوا من المصلين فى جميع زمانهم، مثل قول القائل: فلان [صرورة][1] لأنه لم يحج. يقتضى أنه لم يحج فى وقت ما. وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة فى زمان معين، وهذا خلاف ظاهر الآية. وعلى أن الآية عامة فى المرتدين وغير المرتدين. وقد أيد هذه الآية قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين * الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت:٦، ٧] أوجب لهم الويل بكفرهم وإخلالهم بالزكاة، وهو مثل قول القائل: ويل للسراقة الذين لا يصلون، فهذا ذم لهم على السرقة وترك الصلاة جميعًا. كذلك هاهنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة جميعًا. ونعتمد على قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران:٩٧] وهذا يتناول المسلم والكافر، لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد، ولا مانع من كون الكافر من أهل الآية لا من جهة السمع ولا من جهة العقل.

أما الدليل السمعى: فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة لظفرنا به عند الطلب.

وأما من جهة العقل: فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن، والكافر متمكن من الحج بأن يقدم عليه الإسلام، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع، كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة، بأن يقدم عليه الوضوء، والخراسانى متمكن من الحج بأن يقدم عليه قطع المسافة، وهذا الذى قلناه فى الحج موجود فى كل عبادة فيلزمه كل العبادات بالخطاب العام الذى يتناول المسلمين والكفار، وهذا لأن رسول الله ﷺ بعث إلى جميع الناس أحمرهم وأسودهم، وقد جاء بالقرآن المشتمل على إيجاب الإيمان وإيجاب الشرائع من الأوامر والنواهى، فإذا كان بعث بما أنزل معه إلى جميع الناس وجب كل ما أنزل معه على جميع الناس، لأنه بعث بهذه الشرائع، فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه.

فإن قالوا: هذا على ما قلتم إذا أمكن الإيجاب، وهاهنا لا يمكن الإيجاب.

قلنا: يمكن على ما بينا من قبل، ولأنه لما لزمهم النواهى لزمهم الأوامر، لأن الأوامر أحد قسمى الشرع فصار كالقسم الآخر. والدليل على لزومهم النواهى إجماع الأمة فى أن الكافر يحد إذا زنا، ويقطع إذا سرق، ولو لم يكن مكلفًا بترك الزنا

(١) ثبت فى الأصل (مؤقت) هكذا، ولعل الصواب ما أثبتناه.

والسرقة لم يكن الزنا والسرقة معصية، ولو لم تكن معصية لم يعاقب على فعله، وهذا دليل معتمد.

فإن قالوا: إنما وجب ذلك عليهم التزامهم أحكام الإسلام.

قلنا: هذا ليس بشىء، لأن لزوم الأحكام بالتزام العبيد ذلك.

ألا ترى: أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة بالإيمان بالله عز وجل، وإن كانوا لم يلتزموا شيئًا من ذلك.

ثم نقول من أحكامنا أن لا يحد الإنسان على المباح، فلو كان الزنا غير محظور عليه كان مباحًا والحد لا يجب بارتكاب المباح.

قالوا: إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا، لأنه مع كفره لا يمكنه فعلها، فلم يخاطب بفعلها.

قلنا: لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم بقبحه، ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام، لأن ما عداه من الشرائع، فقد منع المكلفون من الرجوع إليها، ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شىء، كما لا يمكنه فعل الصلاة فى هذه الحالة فلا فرق بينهما. ولكن كان وجه التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم قبحه ليتركه فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه، وكذلك فى الصلاة مثله يتحقق عليه إلزام الصلاة بالوجه الذى حقق عليه تحريم الزنا غير أن ترك إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعى قام عليه ونحن لا ننكر سقوط إقامة الحد مع تحقق التحريم بدليل شرعى يقوم عليه وذلك الدليل هو العهد المعقود معهم بترك التعرض لهم فى شرب الخمور، وأكل الخنازير إذا لم يظهروا ذلك فيما بيننا. وإقامة الحد من التعرض فيكون ذلك إحقار للعهد، فلهذا لم نقمه عليهم. وقد أجبنا بغير هذا فى المسائل الفقهية.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما الأول: قلنا: لا نسلم أن هذا تكليف بما لا وصول إليه، بل الوصول من الكفار إلى فعل هذه العبادات ممكن، وذلك بأن يسلم ثم يباشر العبادات، ونظير ذلك الجنب مكلف فعل الصلاة بأن يزيل الجنابة ثم يصلى. وقولهم: إنه إذا أسلم سقط عنه الصلاة، فلا وصول إليها لا قبل الإسلام ولا بعد الإسلام.

قلنا: الوصول ممكن، بأن يسلم فى الوقت أو يسلم قبل الوقت، فإذا دخل الوقت صلى.

فإن قالوا: إذا أسلم صلى بأمر جديد.

قلنا: لا كذلك قيل بفعل الصلاة بالأمر الذى كان عليه من قبل.

فإن قالوا: هل كلف الكافر الصلاة قبل الإسلام.

فإن قلتم: نعم فهـو مستحيل، لأنه إذا لم يصح منه فعل الصـلاة كيف يكلف فعل الصلاة.

قلنا: هذا قد قلتم، وقد أجبنا.

ونقول: هل كلف الجنب بأن يصلى فى حال الجنابة.

فإن قالوا: إن الطهارة تصلح شرطًا للصلاة والإسلام لا يصلح شرطًا، لأن الشروط اتباع.

قلنا: ولم لا يصلح شرطًا، وليس معنى الشرط، إلا ما يقف الشىء على وجوده.

وعلى أن هذا ليس بخـروج عن الإلزام، فـإن وجه الإلزام: أن الجنب يكلف فـعل الصلاة فى حـال الجنابة ثم إذا أداها يكون بشرطهـا، وهو تقديم الإسـلام، وأيضًا فإن الأمة اجتمعت على أن الـكافر يخاطب بالإيمان بالرسل وإذا وصل إلى الآخرة ولم يكن أسلم يعاقب على ترك الإيمان بالرسل كما يعاقب بترك الإيمان بالله، ومعلوم أنه لا يصح الإيمان بالرسل إلا بشـرط تقـديم الإيمان بالله، مـثلمـا لا تصح الصلاة إلا بـعد تقـديم الإيمان.

ولكن قيل: كلفوا ذلك بشـرط تقديم معرفة الله عليـه، كذلك جاز أن يكون مكلفًا بالعبادات بهذه الشريطة أيضًا، وهذا إلزام عظيم هدم عليهم هذه القاعدة.

وقولهم: إنه لا فائدة فى هذا الأمر.

قلنا: إذا بينا وجه التمكن من الفعل على بعض الوجوه اتصلت الفائدة بالأمر.

قالوا: بطلت فـائدة الأمر فى حال كفـر الكافر، لأنه عندكم مخاطب بالعـبادات فى حال كفره.

قلنا: هذا الذى قلتم، ليس بشرط لصـحة الأمر بدليل الجنب الذى قلناه، وعلى أن فائدة الأمر فى الحـال أنه إذا ترك الإتيان استحق العقـاب على ترك الصلاة فى الآخرة، ويجوز تصـحيح الأمر بهـذه الفائدة فى الحال بدليل الجنب الذى قـدمناه ، وكذلك من علم الله تعالى مـنهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان وليس يحـسن خطابه بالإيمان إلا لفائدة استحقاق العقاب بترك الإيمان، لأن الفعل منه غير متصور، لأنه يؤدى إلى تجهيل

الله تعالى، وقد تقدس البارى عن ذلك وتعالى عنه علوًا كبيرًا.

وقولهم: إن المقصود من الأمر طلب الفعل، فإنا قد ذكرنا وجهًا للفعل، وذكرنا أيضًا: أن فائدة استحقاق العقاب كان فى تصحيح الأمر، فسقط هذا السؤال.

وقد قال الأصحاب على قولهم: إن الكافر إذا أسلم يسقط الأمر بالصلاة، لأنه إنما سقط بعفو الشرع، وذلك بقوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال:٣٨] ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما سبق من الصلوات والصيامات الفائتة والزكوات [والخراج][1] [المسير الماء فيه][2] أدى ذلك إلى تنفيرهم عن الإسلام وقد ذكرنا هذا فى المسائل الفقهية وما ذكرنا أولاً كاف.

وأما طريقة أبى زيد، فنقول: قوله: إن الكافر ليس من أهل العبادة.

قلنا: ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا يصح، وهو باطل بالجنب الذى قدمناه، لأن الجنب ليس من أهل فعل الصلاة، مثل الكافر ليس من أهل فعل الصلاة. ولكن قيل: هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة، فصح الأمر فى حقه، وإن لم يكن على طهارة، كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام، فصح الأمر فى حقه، وإن لم يكن فى الحال مسلمًا.

وأما قوله: إن العبادة لاستحقاق الثواب وهو ثمن الجنة على ما زعم.

قيل له: ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه من أهل الجنة، لأنه ليس لصحة العبادة من المسلم باستحقاق الجنة، فإنه قد قام الدليل لنا أن الثواب الموعود محقق بفضل من الله تعالى، وأنه لا يجب على الله تعالى حق لأحد، وإنما صحة العبادة بورود السمع بها، وانضمام شرطها إليها. والإيمان بالله تعالى أحد شرائطها، غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود الشرط، بل يكفى فى صحة التمكن من إيجاد الشرط على ما سبق، كذلك هاهنا، وعلى أنه إن لم يكن تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيثاب عليه يمكن تصحيحه حتى إذا ترك يعاقب عليها.

فإن قالوا: لا يصح الأمر لهذا.

قلنا: ولم وقد سبق الجواب عن هذا، والجواب الأول أولى وأحسن ويبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسل، فإنه يخاطب به، وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليها،

---

(١) أثبتناه من الهامش.

(٢) ما بين المعكوفين غير مقروء فى الأصل، ولعله ما أثبتناه. والله أعلم.

فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه، فلا فرق بينهما بحال. وإذا ثبت لنا هذه المسألة، فقد ثبت على هذه المسألة كثير من المسائل. من مسألة وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا أسلم، وجواز إيتاء الحج منه بعد الردة، ومسألة الذمىّ إذا أتلفه المسلم. ومسألة استيلاء الكفار وغير ذلك على ما عرف. والله أعلم.

* * *

(مسائل قصار وفصول من المذهب يليق بهذا الموضع)

مسألة: يدخل العبيد فى المطلق من الأوامر والنواهى[1]. مثل ما يدخل الأحرار، وذهبت شرذمة إلى أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدل على ذلك[2]. قالوا: وذلك لأن العبد نفسه مملوكة لغيره ومنافعه مستحقة له، والأمر تصريف من مالكه فإذا كان هو فى تصريف [مالكه][3]، لم يدخل فى تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه.

وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار بصيغة قوله: افعل، يتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد. وكل واحد منهما يجوز أن يكون مأموراً بهذا الأمر.

ألا ترى: أنه لو أراده صح فاشتمل الأمر على الأحرار والعبيد على وجه واحد، أيضًا ويقال أيضًا: أنه لما جاز أن يكون العبيد معينين لهذا الأمر دخلوا فى هذا الخطاب، إلا أن يوجد مانع سمعى أو نقلى. ولم يوجد مانع فإن قالوا: إن المانع قد وجد، وهو ما وجد من وجوب خدمته لسيده فى أوقات العَبادة.

قلنا: إنما يكون من خدمة سيده إذا فرغ من العبادات، فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة السيد، كأوقات الأكل والشرب وسعيه بنفسه فيما لا بد به.

قولهم: إنه فى تصريف سيده، فلا يكون فى تصريف آخر لنفس الشيء، لأنه يجوز

(١) قال الآمدى: اختلفوا فى دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالألفاظ العامة المطلقة كلفظ الناس والمؤمنين فأثبته الأكثرون وعزاه إمام الحرمين الجوينى إلى المحققين، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٣٩٣) التلويح على التوضيح (٢/ ١٧٠) البرهان (١/ ٣٥٦) المستصفى (٢/ ٧٧، ٧٨) المعتمد (١/ ٢٧٨) القواعد لابن اللحام (٢٧٥).

(٢) قال الآمدى ونفاه الأقلون إلا بقرينة ودليل يخصه ومنهم من قال بدخوله فى العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الآدميين وهو منسوب إلى أبى بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفة انظر إحكام الأحكام (٢/ ٣٩٣) البرهان (١/ ٣٥٦) المعتمد (١/ ٢٧٨).

(٣) بياض فى الأصل، ولعله ما أثبتناه.

أن يكون فى تصريف سيده فى وقت وفى تصريف خالقه فى وقت.

ألا ترى: أنه لو عنى العبد صح، فإذا جاز أن يكونوا معينين بهذا الأمر، وحق السيد عليه قائم، كذلك يجوز أن يكون الخطاب المطلق متناولاً للعبيد أيضًا، وحق للسيد عليه قائم، والله أعلم.

(مسألة): مذهب الشافعى أن النساء لا يدخلن فى خطاب الرجال.

وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنهن يدخلن[١]. وقالوا: قد دخلن فى أكثر الأوامر المطلقة فى الشرع، مثل الأمر بالصلاة والزكاة وبالحج وغير ذلك، فدل أن حقهن الدخول بصيغة الأمر، ولأن أهل اللغة قالوا: إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا أى: علامة التذكير على علامة التأنيث فصار الخطاب فى حق الجنسين على وجه واحد.

وأما دليلنا: هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين فى خطاب الجمع كما فرقوا فى خطاب الفرد، فإنهم قالوا فى خطاب الجمع للرجال: افعلوا وللنساء: افعلن وفى خطاب الفرد للرجل: افعل وللمرأة: افعلى، وإذا اختلفت الصيغة فى الجنسين دل أن أحدهما لا يدخل فى خطاب الآخر، كما لا يدخل الرجال فى خطاب النساء، وكما أن فى خطاب الفرد لا تدخل المرأة فى صيغة خطاب الرجل، ونستدل بحديث أم سلمة[٢]: أنها قالت لرسول الله ﷺ: ما ترى الله تعالى لا يذكر إلا الرجال، فأنزل الله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات...﴾ [الأحزاب:٣٥] الآية إلى آخرها. فإن قالوا: أرادت الإفراد بالذكر.

قلنا: هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد إفراد الرجال بالذكر، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة، فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال، فلا يستقيم طلبنا بالإفراد بالخطاب، لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر فى محل ما فى خطاب الجمع، فمن أى وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر.

---

(١) ذهب الجمهور من الشافعية والحنفية إلى أنه خاص بالذكور ولا يتناول الإناث، وقال الحنابلة وبعض الظاهرية: إنه يتناول الإناث كما يتناول الذكور، انظر نهايه السول (٢/ ٣٦٠)، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٣٩٢) انظر المستصفى (٢/ ٧٩)، انظر البرهان (١/ ٣٥٨) انظر المعتمد (١/ ٢٣٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٢٦).

(٢) أخرجه الترمذى فى تفسير القرآن (٥/ ٣٥٤) ـ الحديث (٣٢١١) ـ وقال: حديث حسن غريب، انظر تفسير القرطبى (٨/ ٥٢٦٧).

ببينة: أنا إذا قلنا: يكون الخطاب للرجال والنساء فى صيغة الجمع على وجه واحد لا يبقى لخطاب الرجال على الانفراد صيغة، وهذا محال.

وأما الذى قالوا: إن النساء قد دخلن مع الرجال فى أكثر خطاب الشرع.

قلنا: إنما دخلن بدلالة وقرينة.

وأما كلامهم الثانى وهو قولهم: إن الرجال والنساء إن اجتمعوا علمت علامة التذكير على علامة التأنيث.

قلنا: هذا لا يعرف لغة. إنما هذا قول الفقهاء، وعلى أننا لا ننكر دخول النساء فى خطاب الرجال إذا أردن بذلك، ويكون ذلك على وجه المجاز، كالحمار إذا أريد به البليد تناوله على وجه المجاز. والكلام فى الحقيقة، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة. والله أعلم.

***

(فصل)

وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف فى قول عامة الفقهاء.

وقال أهل الكلام: لا تكليف عليه، وتابعهم بعض الفقهاء[1]. وقال من يمنع دخوله تحت التكليف: إن توجيه التكليف مع عدم علم المكلف بما كلف به محال. لأنه لا يدخل هذا فى تكليف الإنسان ما ليس فى وسعه، وهذا لا يجوز فى الشرع، ولا فى العقل.

قالوا: ولأنه لو جاز تكليف السكران جاز تكليف المجنون والصبى، بل جواز تكليف الصبى أقوى من تكليف السكران، لأن الصبى له عقل وتمييز، وإن لم يكمل مثل ما كمل للبالغين، فإذا لم يكلف الصبى، فلأن لا يكلف السكران أولى.

قالوا: وأما الصلاة إذا فاتته فى حال السكر، فإنما القضاء بأمر جديد بعد الصحو.

ويقولون أيضًا: إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال العقل، فإنه يقال له: إذا سكرت فى وقت الصلاة أو نسيت أو نمت عنها، أو أتلفت شيئًا فى حال السكر، أو فى حال النوم لزمك ضمانه.

وأما دليل ما صار إليه الفقهاء: قوله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا

(١) انظر البرهان (١/ ١٠٥، ١٠٦) نهاية السول (١/ ٣١٥، ٣١٧) المحصول (٢١٧)، التلويح على التوضيح (٢/ ١٨٥) القواعد لابن اللحام (٧٠).

الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ [النساء:٤٣] فقد خاطب السكران بها حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول، فدل أن السكر لا ينافى الخطاب، ولأن الأمة أجمعت على صحة ردته فى حال السكر، وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقذف، وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال. فدلت هذه الأحكام أن التكليف قائم فى حقه، وإن زال عقله بالسكر.

وقد قال بعض الأصحاب: فى حين أقدم على الشرب كان عاقلاً، وقد تكلف شيئًا محظوراً أجرى الله العادة إلى زوال العقل به فجعل الزوال بالسبب المحظور بمنزلة القائم، ولهذا المعنى، إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحى حتى لم يورث منه، وكذلك نقول: إن التكليف متوجه على النائم وجعل كاليقظان بدليل شرعى قام عليه، وهو إيجاب الصلاة عليه. وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة، وكذلك إذا انقلب على شيء أو أتلفه يجب عليه الضمان. هكذا قال بعض الأصحاب.

والأصح عندى: أن السكران متوجه عليه الخطاب، ويجعل عقله بمنزلة القائم بالدلائل التى قامت عليه من جهة الشرع، وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعًا استقام خطابه وتكليفه.

وأما النائم: فالأولى أن يقال: لا تكليف عليه فى حال النوم(١)، لأن النبى ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة...»(٢) وذكر فيهم النائم. ولأن النوم مباح، فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان، ويعتبر ما وجد من زوال الحس بالنوم، ولا يجوز تكليف من لا حس له، ولا علم، وإنما وجوب القضاء بعد اليقظة للصلاة التى فاتته فى حال النوم ووجوب غرامات المتلفات، فإنما ذلك بالأمر بعد الانتباه.

قال الأصحاب: ولا تكليف على الساهى فيما سها عنه، وذلك لعدم علمه بما سها عنه، لأنه لو كان عالمًا لم يكن ساهيًا. وأما المكره فـفعله داخل تحت التكليف، لأنه يقدر على تركه بأن يستسلم بما خوف به وهذا بخلاف حركة المرتعش لا يوصف بأنه

---

(١) انظر روضة الناظر (٤٩).

(٢) ذكره البخارى: الطلاق (٩/ ٣٠٠) (باب الطلاق فى الإغلاق) معلقًا، وأبو داود: الحدود (٤/ ١٣٩) ح (٤٤٠٣) والترمذى: الحدود (٤/ ٣٢) ح (١٤٢٣) والنسائى: الطلاق (٦/ ١٢٧) (باب من لا يقع طلاقه من الأزواج) وابن ماجه: الطلاق (١/ ٦٥٨) ح (٢٠٤١) وأحمد: المسند (١/ ١٤٧) ح (٩٦٠).

مكره عليها، لأنه لا يقدر على تركها فالإكراه لا ينافى العلم والقصد فلا ينافى دخول فعله تحت اقتداره واختياره، فلم يسقط التكليف.

وقال بعض المتكلمين: إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف، وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعاؤهم فقد الاختيار.

قالوا: ولا تكليف مع عدم الاختيار[1]. وربما يقولون: إنه غير مريد لما أكره عليه،

(١) اعلم أن الإكراه هو: حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل. وهو نوعان:ـ
أحدهما: الإكراه الملجىء وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كإلقاء الشخص من أعلى الجبل.
الثانى: الإكراه غير الملجىء وهو الذى لا يبقى معه اختيار وإن بقيت معه القدرة (مثل أن يكره شخص غيره على قتل آخر فيقول له: اقتل فلانًا وإلا قتلتك ويعلم المكره أنه إن لم يقتل ذلك الشخص قتل هو) ويتحقق الإكراه بقتل النفس أو بذهاب عضو من الأعضاء أو بغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفروع.
وقد اتفق الأصوليون على أن الإكراه الملجىء يمنع التكليف بالمكره عليه كما يمنع التكليف بضده لأن من شروط التكليف أن يكون الفعل مقدورًا للمكلف بمعنى أن يتأتى له فعله كما يتأتى له تركه والإكراه الملجىء لا تبقى معه قدرة للمكلف لا على المكره عليه لأنه أصبح واجب الصدور عقلاً ولا على ضده لأنه ممتنع الوقوع عقلاً وكل من الواجب العقلى والممتنع العقلى لا يدخل تحت قدرة المكلف فلا يكلف بواحد منهما اللهم إلا إذا قلنا يجوز التكليف بما لا يطاق.
وأما الإكراه غير الملجىء فللأصوليين كلام فيه يتلخص فيما يأتى، به قال جمهور الأشاعرة: أن الإكراه غير الملجىء لا يمنع التكليف بضد المكره عليه بل إن المكره قد يكون مكلفًا بعين المكره عليه وقد يكون مكلف بضده فإذا أكره مثلاً على شرب الخمر بحيث لو لم يشرب قتل وجب عليه أن يشرب لأن الشرب فى هذه الحالة يكون مباحًا لأنه مضطر إليه والله تعالى يقول: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وفعل المباح متى ترتب عليه ترك الحرام كان واجبًا ففى هذه الحالة يكون مكلفًا بعين المكره عليه.
وإذا إكره على قتل المسلم بحيث لو لم يقتله قتل هو كان مكلفًا بضد المكره عليه وهو عدم القتل لأن قتل المسلم بغير حق منهى عنه ولا يجوز الإبقاء على نفسه بذهاب حياة غيره.
وقالت المعتزلة: إن كان المكره عليه مأمورًا به كان الإكراه عليه مانعًا من التكليف به بمعنى أن فعل المكره له لا يسقط عنه التكليف به لأن فعل المأمور به فى هذه الحالة لا يوجب ثوابًا عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه ولم يأت به لداعى الطاعة وحيث كان الإتيان بالمأمور به لم يحقق الفائدة المقصود منه امتنع التكليف به لما فيه من العبث.
أما إن كان المكره عليه معصية كالقتل أو السرقة أو الغصب كان المكره مكلفًا بضد المكره عليه لأن ترك المكره عليه فى هذه الحالة أبلغ فى إجابه داعى الشرع والثواب عليه أعظم فالإكراه =

ولا قصد له، فصار فعله كفعل النائم، وليس هذا بشىء. لأنا قد بينا: أن اختياره فيما أكره عليه قائم.

ألا ترى: أنه يصبر على ما خوف به، فدل أنه إذا لم يصبر وفعل ما أكره عليه فإنه يفعله عن قصد واختيار.

والدليل على بقاء التكليف فى حقه: أنه تنقسم عليه الأحكام فيما أكره عليه، ففى بعضها يجب عليه فعله، وفى بعضها يحرم وفى بعضها يباح، وفى بعضها يرخص. فالأول: مثل أكل الميتة. والثانى: مثل القتل. والثالث: مثل إتلاف مال الغير. والرابع: مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان، وانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف. وقد أجمعت الأمة على أنه لو أكره إنسانًا على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله، ولو قتل أثم إثم القتل ولولا الحظرية عليه قائمة لم يأثم، ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمر عليه، وأما الصبيان فلا تكليف عليهم فى فعل شىء ما، لأن التكليف من قبل الله تعالى، والله تعالى وضع عنهم ظلمة الأفعال ولم يوقعهم فى هذه الكلفة رحمة من قبل الله تعالى ونظرًا لهم، فأما الحقوق المالية التى تجب عليهم، فليست فيها إلزام فعل ولا إيقاع لهم فى كلفة ومشقة، إنما الإيجاب عليهم يلاقى ذممهم ولهم ذمم صحيحة.

وأما فعل الأداء الذى هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان.

والجملة أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من الله تعالى ورحمة، وذلك فى إسقاط الفعل الذى يتضمن التعب والمشقة.

وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع، فنوع امتران واعتياد، وليس على جهة التكليف، وكذلك ضربهم على سائر الآداب للرياضة، كضرب الدابة.

وأما الذى قاله الشافعى رحمه الله من سقوط الظهر عنه إذا كان فى أول الوقت وهو غير بالغ، ثم بلغ فى آخر الوقت[1]، فإنما كان كذلك لأنه فعل وظيفة الوقت فى

= فى هذه الحالة لا يمنع من التكليف بضد المكره عليه، انظر نهاية السول (١/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣)، البرهان (١/١٠٦)، إحكام الأحكام (١/ ٢٢٠) روضه الناظر (ص/ ٥٠) التلويح على التوضيح (١٩٧/٣) القواعد لابن اللحام (٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٧٠ ـ ١٧١).

(٢) أى بعد أن فعل الصلاة، فما فعله يجزئه عن الفرض لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها، فلا =

أول الوقت، فمنع فعلها من وجوبها عليه فى آخر الوقت إذا بلغ، لئلا يؤدى إلى التثنية فى الوظيفة، وقد قررنا هذا المعنى فى خلافيات الفروع.

* * *

(مسألة): لا يدخل الآمر فى الأمر عند عامة الفقهاء:

وذهب طائفة قليلة من أصحابنا أنه يدخل. والمسألة مصورة فى النبى ﷺ إذا كان آمراً. فإن الأمر الوارد من قبل الله تعالى بذكر الناس وأمرهم بشىء بفعله، فقد اتفقوا أن الرسول يدخل فى ذلك[1]. وتعلق من قال بدخوله فى الأمر. قال: لأن الرسول ﷺ مبلغ عن الله عز وجل، فإذا قال للأمة: افعلوا كذا فيصير كأن الله تعالى (قال): افعلوا كذا، فيدخل النبى ﷺ فيه، مثل ما يدخل غيره. وربما يقولون: إن الأمر يدل على الإيجاب، فيصير كأن النبى ﷺ قال: هذه العبادة واجبة، فتكون واجبة على الكل.

وأما دليلنا أنه لا يجوز أن آمراً لنفسه بلفظ يخصه، فلا يجوز أن يكون أمراً لنفسه يعمه ويعم غيره. وهذا لأنه آمر فلا يكون مأموراً كالمأمور لا يكون آمراً. ولأن الأمر قول القائل لمن دونه: افعل. فصارت الرتبة شرط صحة الأمر، ولا يتصور رتبة مع

= يلزمه الإعادة، وحكى عن أبى العباس بن سريج يستحب له أن يعيد، وحكى عنه وجوب الإعادة، وقال الإصطخرى: إن بقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة بعد بلوغه وجبت وإلا فلا، انظر شرح المهذب (٣/ ١٢)، وأما إن لم يفعل الصلاة، وليس هذا فى كلام المؤلف ففيه تفصيل أولاً: إما أن يكون الباقى من الوقت قدر ركعة: فتلزمه الصلاة بلا خلاف، وثانيًا: أن يكون الباقى قدر تكبيرة فما فوقها مما لم يبلغ ركعة فقولان: أصحهما باتفاق الأصحاب: تلزمه تلك الصلاة، لأنه أدرك جزءً منه كإدراك الجماعة، والثانى لا، انظر شرح المهذب (١/ ٦٥).

(١) اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو قول الشافعية وأكثر العلماء أن الخطاب يتناول الرسول ﷺ كما يتناول الأمة سواء صدر بلفظ (قل) أو لم يصدر.

القول الثانى: وهو لبعض الفقهاء والمتكلمين الخطاب خاص بالأمة فلا يدخل فيه الرسول ﷺ مطلقًا سواء صدر الخطاب بلفظ (قل) أو لم يصدر به.

القول الثالث: إن صدر الخطاب بلفظ (قل) كان خاصًا بالأمة إن لم يصدر بلفظ (قل) كان عامًا يشمل الرسول والأمة، وإلى هذا ذهب الحليمى وأبو بكر الصيرفى من الشافعية، انظر نهاية السول (٢/ ٣٧٢)، انظر البرهان (١/ ٣٦٥) انظر نهاية السول (٣/ ٣٧١)، إحكام الأحكام (٢/ ٣٩٧)، المستصفى للغزالى (٢/ ٨٠ ـ ٨١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٣٣).

نفســه، لأنه لا يتصور أن يكون الإنســان أعلا رتبــة أو أدنى رتبة من نفســه، ولهذا لم يصح أمر الإنســان لنفسه على التـخصيص. وأيضًا فـإن الأمر قول مـوضوع لاستـدعاء الفـعل وطلبه، وهذا وضع لطلبـه من الغـير، لأن هذه الصـيغ إنما تكلمت بها الـعرب لحاجتهم إليها، وليفهم البعض من البعض مراده وخطابه، ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه، لأن طبيعته داعـية إليه طالبة منه فعل كل ما يسره، والكف عن كل ما يضره، فلا حاجة إلى قول موسع لــه من نفسه لطلب فعل منه. أو قول وضع لمنعه عن فعل، وهذه كلمات قطعية. والذى قاله الخصم: إنه يصير كأن الله تعالى قال: افعلوا.

قلنا: إذا قال تعالــى: افعلوا، فالنبى ﷺ يكون مأموراً، وإذا قــال النبى ﷺ فيكون آمراً، والكلام فى دخول الآمر فى الأمر فـلا يرد عليه الموضع الذى لا يكون فيه آمراً، وهذا كالسيد يقول لغلامه: اسقنى. فـإنه لا يدخل العبيد فى هذا الأمر، وإن كان يجوز أن يدخل فى أمر غيره. وأما قولهم: إن أمره يصير كأنه قال: هذه العبادة واجبة. قلنا: ولم يصير هكذا، وهذا خبر وذاك أمر، والخبر خبر فى حق كل أحد، وأما الأمر يتناول (الأمر) على الخصوص بحكمه. وأمـا الأمر الوارد من قبل الله عز وجل بخطاب النبى ﷺ الرسول، فإنه يتناوله على الخصوص، ولا يـتناول غيره، إلا أن يقوم عليه الدليل. وأما الوارد بقوله: ﴿يا أيها الناس﴾ أو ﴿يا أيهـا الذين آمنوا﴾ أو ﴿يا عبادى﴾، فإنه يتناول النبى ﷺ وغيره لأجل عموم اللفظ. والله أعلم.

واعلم أن الأصحاب ذكـروا: أن الخطاب الوارد من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ. إنما يتناول المكلفين الصــالحين لهذا التكليف الوارد الموجوديـن عند الخطاب. وأما الذين يوجدون من بعد ذلك، فإنما يدخلون فـى الخطاب بالإجماع. وهذا لأن خطاب المعدوم لا يتصــور إفادته الإيجاب، فدخـولهم فى الخطاب لا يكون بنفس الخطاب، وإنما يكون بدليل آخر. وليــس ذلك إلا الإجماع، فكذلك نقـول فى كل خطاب معلق بصـفة، إنما يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب. فأما من يصير بتلك الصفة فى حالة أخرى،

---

(١) اعلم أن فى هذه المسألة قولان:

الأول: هو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفية أن الخطاب لا يتناول الأمة.

الثانى: أن خطاب الرســول خطاب لأمته وهذا القول مـنقول عن أبى حنيفة وأحـمد بن حنبل رضى الله عنهما وأصحابهـما، انظر نهاية السول (٣٥٨/١٢)، إحكام الأحكام (٣٧٩/٢) انظر روضــة الناظر (١٨٣)، البـرهان (٣٦٧/١)، أصول الـفقـه للشـيخ مـحمـد أبو النور زهيـر (٢٢٤/٢).

فإنما يتناوله الخطاب بدليل آخر[١]. وإذا ثبت هذا: فخطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع، إنما صار شاملاً جميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة. والإجماع فى نفسه دليل قاطع لا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه، وقالوا ما قالوه عن دليل، فثبت ما أجمعوا عليه، وإن لم ينقل الذى أجمعوا عليه.

* * *

(مسألة): الأمر بالشىء يدل على إجزائه.

وهذا قول جميع الفقهاء[٢]. وذهبت طائفة من المتكلمين أنه لا يدل على إجزائه، ولا بد فيه من دليل آخر[٣]، وقال هؤلاء الطائفة: لا بد أن نبين المراد من قولنا: مجزىء، ليصح أن نتكلم عليه. قالوا: وعلى أنا لا نريد بقولنا: مجزىء أنه يثاب عليه، وأنه حلال، لأنا نقول: إن المأمور لا بد أن يكون مثابًا عليه، ولا بد أن يكون حلالاً، لأنه إما أن يكون واجبًا، أو مندوبًا إليه. وأيهما كان فلا بد أنه حلال، وإنما نريد بقولنا: إنه مجزىء أنا إذا قلنا هذه اللفظة فى الصلاة فالمراد بذلك: أن القضاء غير لازم فيها، فإذا قلناه فى البيع فالمراد أن الملك الصحيح يقع به، وإذا قلناه فى الشهادات، فالمراد من ذلك أنه يجب على القاضى أن يقضى بها، فهذا هو المراد بقولنا: مجزىء. وإذا عرف هذا نقول: إن الأمر لا يقتضى إلا كون المأمور واجبًا أو ندبًا على خلاف وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئًا. بل لامتنع أن يكون واجبًا أو ندبًا. ومع ذلك لا يكون مجزئًا على المعنى الذى قلناه، وهذا كما يقول فيمن ظن أنه على الطهارة، وليس على الطهارة، وتجب عليه الصلاة، وإن كانت الصلاة غير مجزئة وعليه قضاؤها

(١) اعلم أن فى هذه المسألة اختلاف: فذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب خاص بالحاضرين فى زمن الخطاب فلا يتناول غيرهم ممن لم يكن موجودًا فى زمنه ويكون ثبوت الحكم لمن بعدهم بدليل آخر، وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء إلى أن الخطاب يعم الجميع من وجد فى زمن الخطاب ومن لم يوجد فى زمنه، انظر نهاية السول (٢/ ٣٦٤)، إحكام الأحكام (٢/ ٤٠٠)، روضة الناظر (١٨٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٢٨).

(٢) انظر البرهان (١/ ٢٥٥) - نهاية السول (١/ ٣٨٣) روضة الناظر (١٨١)، المستصفى (٢/ ١٢)، المعتمد (١/ ٩٠).

(٣) انظر البرهان (١/ ٢٥٥)، نهاية السول (١/ ٣٨٣)، المستصفى (٢/ ١٢)، المعتمد (١/ ٩٠)، روضة الناظر (١٨١).

إذا علم أنه محدث، وكذلك من أفسد على نفسه الحج يجب عليه المضى وإن كان غير مجزىء عنه. فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد فى العمد.

وأما دليلنا نقول: إن معنى الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر، أو إنهاء ذلك الأمر فى حقه. فنقول على هذا امتثل الأمر كما أمر، فوجب أن يخرج عن عهدة الأمر. كالمولى إذا قال لغلامه: اسقنى فسقاه، يخرج عن عهدته، وهذا لأن الأمر لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، فإذا فعل المأمور ما اقتضاه هذا الأمر وجب أن لا يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر، وإذا لم يبق عليه شىء من جهة الأمر لا بد أنه حكم بكون المفعول مجزئًا وهو يعنى خروجه عن عهدته، وهو كما لو نهى عن شىء فانتهى، خرج عن عهدة النهى.

وأما كلامهم: ففى غاية الضعف، لأن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القصد ولهذا المعنى صح وورد أمر من الشارع لا قضاء له عن فواته، مثل الجمعة وما يشبهها، وإنما معنى الإجزاء ما بيناه.

يبينة: أن المأمور بامتثال الأمر يصير مطيعًا لأمر آمره. ومتى جعل مطيعًا لا بد أن يكون طاعة. وأما الذى قالوا: إنه إذا ظن أنه على الطهارة يجب عليه الصلاة، ثم يلزمه قضاؤه.

قلنا: إنما وجب بناء على طهارة، فإذا تبين أنه لم يكن على طهارة ظهر أنه لم يمتثل للمأمور كما أمر، فبنى الحكم على ما تبين حقيقته وأعرض عن الحكم الذى كان مبتنيًا على ظن منه، وكان الأمر بخلافه، وكذلك فى مسألة الحج الفاسد إذا مضى عليه بها وجب عليه القضاء لأنه ممتثل المأمور كما مر لأنه أمر بالحج الخالى عن الإصابة، وقد حج لا على هذا الوجه، فلم يخرج عن عهدة الأمر، وأما فى مسألتنا، فقد فعل المأمور كما أمر فلا بد أن يقع المفعول مجزئًا عنه على أى وجه فسر الإجزاء والله أعلم.

* * *

(مسألة): الأمر بالشىء نهى عن ضده من طريق المعنى.

وهذا مذهب عامة الفقهاء. وذهبت المعتزلة إلى أنه لا يكون نهيًا عن ضده[1] وتعلقوا

---

(١) قال الشيخ الحسينى الشيخ:

أ- لا خلاف بين العلماء فى أن مفهوم الأمر سواء كان لفظيًا أو نفسيًا مخالف لمفهوم النهى كذلك (أى حقيقة الأمر غير حقيقة النهى). =

= فقد عرفوا الأمر النفسي: بأنه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير لفظ كف ونحوه وعرفوا اللفظي: بأنه اللفظ الدال بالوضع على طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف وعلى هذا فالأمر نوعان: طلب فعل غير كف، وطلب كف عن فعل مدلول عليه بكف، كدع وذر فالطلب إما إيجابي كافعل أو سلبي ككف ونحوه).

وكما عرفوا الأمر بنوعيه بما سبق عرفوا النهي النفسي بأنه طلب الكف عن الفعل بغير كف ونحوه (أي صيغة: لا تفعل) وعرفوا النهي اللفظي بأنه القول الدال على طلب الكف عن الفعل بغير لفظ كف ونحوه.

وكما لا خلاف بينهم فيما مضى من أن صيغة الأمر تخالف صيغة النهي، وإنما الخلاف بينهم في أن الشيء المعين إذا طلب بصيغة الأمر المعلومة «افعل» فهل يكون ذلك الأمر نهيًا عن ضده أو مستلزمًا له، معنى أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسي هل يصدق عليه أنه نهي عن ضده أو مستلزمًا له (كاضرب زيدًا هل هي نهي عن ضد الضرب وهو عدم الضرب أم تستلزم عدم الضرب، أي هل تكون أمرًا بالضرب، ونهيًا عن عدم الضرب، ولم يجتمع الضدان لأن المحلان مختلفان.

فاضرب دلت على وجوب الضرب، واضرب دلت عن عدم الضرب فهذه دلالة وضعية مطابقية لأنها جمعت الأمر والنهي، والثانية: التزامية لأنه لتحقق المأمور به لابد من ترك أضداد المأمور به فدلت التزامًا، وقبل ذكر المذاهب يجب أن نبين أن عبارة القوم قد اختلفت في التعبير عنها كالآتي:

فمنهم من عبر عنها بقوله «الأمر بالشيء نهي عن ضده أو يستلزم النهي عن ضده» ومنهم من عبر «وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه»، والمؤذنة بين هاتين العبارتين تتطلب الفرق بين الضد والنقيض لورودهما فيهما وبيانه:

أن كل واجب كالقعود مثلاً المطلوب بقولنا: اقعد له منافيان أحدهما ضدًا والآخر يسمى نقيضًا، فالضد القيام ـ الحركة ـ والنقيض واحد وهو عدم القيام، فالضد منافي وجودي والنقيض منافي عدمي وكل منهما يغاير الآخر (من الضد والنقيض لأن عدم القيام أعم من الخاص) لأن النقيض ينافي الواجب بذاته (فعدم القعود ينافي القعود بالذات والقيام ينافي القعود بواسطة عدم القعود، فالقيام يحقق عدم القعود فنافى اقعد بواسطة عدم القعود)، وهو عدم القعود إذ النقيضان: هما الأمران (الوجوديان) الذى أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا لا يجتمعان ولا يرتفعان (فكونهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فهما متنافيان بذاتهما).

كالقعود وعدمه في مثالنا: بخلاف الضد كالقيام فإنه ينافيه بالعرض أي: باعتبار أنه يحقق المنافي بذاته وهو النقيض أي: يحقق عدم القعود لأن الضدان هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالقعود والقيام فإنهما لا يجتمعان في شخص واحد في وقت واحد وقد يرتفعان ويأتي بدلهما الاضطجاع مثلاً (فلتحقق النقيض لابد من ترك أضداد المأمور به فتأمل إلا أن كل واحد من أضداد القعود يحقق النقيض لأنه فرد من أفراده فلم يكن التنافي بين الواجب وضده ذاتيًا بل لأن أحدهما يحقق نقيض الآخر الذى ينافيه بالذات ، هذا إذا كان =

= النقيض له أفراد هى أضداد الواجب يحققه كل واحد منها أما إذا لم يكن له إلا فرد واحد هو ضد الواجب لا يتحقق النقيض إلا به اعتبر ذلك الضد مساويًا للنقيض كالحركة والسكون (نقيض الحركة عدم الحركة ولا يوجد لعدم الحركة أفراد إلا السكون لأن الشىء لا يكون إلا ساكنًا أو متحركًا ولم يكن السكون نقيض لأن السكون وجودى والشىء ونقيضه يكون عدميًا فتأمل).

فإن السكون يساوى عدم الحركة لأن عدم الحركة لا يتحقق إلا بالسكون وأخذ مع ضده حكم النقيض فلا يجتمعان ولا يرتفعان إذ لا تجتمع حركة وسكون فى وقت واحد لشىء واحد لا يرتفعان كذلك بل لابد أن يكون الشىء متصفًا بأحدهما ضرورة أن الشىء الواحد لا يخلو عن حركة أو سكون.

والناظر فى هاتين العبارتين يجد بينهما فروقًا ثلاثة:

أ ـ أن التعبير بقولهم وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه لا يفيد إلا حكم النقيض فى الوجوب (أى فإن ندب الشىء يستلزم حرمة نقيضه فهذه العبارة قاصرة لا تشمل ما ذكر)، أما حكمه فى الندب فلا (فهى غير جامعة)، بخلاف التعبير بقولهم الأمر بالشىء نهى عن ضده أو يستلزم النهى عن ضده فإنه يفيد حكم الضد فيهما (الوجوب والندب) لأن الأمر بالشىء بصفته عند عدم القرينة الصارفة، يدل على الوجوب ومعها يدل على الندب، والتعبير بالأمر يتناول الوجوب والندب، والتعبير بالنهى يتناول التحريم والكراهة لأن النهى وهو طلب الكف عن الفعل إن كان جازمًا فهو للتحريم وإلا للكراهة وعلى هذا يكون الأمر بالشىء دالاً على التحريم للضد إن كان الأمر للوجوب ودالاً على كراهته إن كان الأمر للندب فيكون التعبير بقولهم: الأمر بالشىء نهى عن ضده مفيدًا لحكم الضد إيجابًا وندبًا.

ب ـ أن التعبير بقولهم «الأمر بالشىء... إلخ» فإنه يفيد أن محل النزاع فى هذه المسألة هو ضد المأمور به وليس نقيضه.

جـ ـ أما قولهم «وجوب الشىء إلخ» فإنه يفيد أن نقيض الواجب محل نزاع بينهما وأن من العلماء من يقول: إن الأمر بالشىء ليس دالاً على النهى عن نقيضه وهو باطل لأن الإجماع منعقد على أن نقيض الواجب منهى عنه لأن إيجاب الشىء هو طلبه مع المنع من تركه والمنع من الترك هو النهى عن الترك، والترك هو النقيض فيكون النقيض منهيًا عنه فالدال على الإيجاب وهو الأمر دال على النهى عن النقيض لأنه جزؤه ضرورة أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن.

(أى: فالنقيض ليس محل نزاع بل الضد لأن الواجب ما يذم شرعًا تاركه إلخ، فالواجب طلب الشىء مع المنع من تركه فالمنع من الترك مدلول للوجوب فهو جزء من الوجوب لأن الوجوب دل عليه تضمنًا، فالنقيض هو الترك)، وإن كان الأمر كذلك تعين أن يكون الخلاف فى الضد فقط ووجب أن يكون التعبير عن ذلك النزاع بما يدل صراحة عن محله والذى يفيد ذلك قولهم «الأمر بالشىء... إلخ» لا الثانية فتأمل.

ورجحت الأولى بالرغم من أنها قاصرة بأن ما يستفاد من غير النص محمول على ما أفيد بالنص بالقياس: =

= أ ـ دلت على محل النزاع.
ب ـ متناولة لحكم ضد الأمر إيجابا وندبًا.
جـ ـ وما ورد عليه من أنها غير متناولة إلا الإيجاب من النص فيجاب:
بأن ما ورد من غير النص محمول على ما فهم من النص بالقياس فتأمل.
وبعد أن حددنا محل النزاع والعبارة المصرحة فى الدلالة عليه نذكر المذاهب:
أ ـ ذهب أبو الحسن الأشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى فى أول أقواله أن الأمر بالشىء المعين إيجابًا أو ندبًا نهى عن ضده الوجودى تحريمًا أو كراهة سواء أكان الضد واحدًا كالتحرك بالنسبة للسكون المأمور به فى قوله: اسكن، أو أكثر كالقيام وغيره بالنسبة إلى القعود المطلوب للآمر بقوله: اقعد ومعنى كونه نهيًا أن الطلب واحد ولكنه بالنسبة إلى السكون أمر فى المثال وبالنسبة للتحرك نهى كما يكون الشىء الواحد بالنسبة للآخر قريبًا والثانى بعيدًا (اسكن بالنسبة للسكون أمر، وبالنسبة لعدم السكون نهى فالجهة منفكة فلا تنافى).
ومثل الشىء المعين فى ذلك الواحد المبهم من أشياء معينة بالنظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بينهما فإن الأمر به نهى عن ضده الذى هو ما عداها بخلافه بالنظر إلى فرده المعين فليس الأمر به نهى عن ضده منها (ضد المعين المأمور به منهى عنه وأما المطلوب الغير المعين نهى عن ضده فى غير أفراده فليس الأمر بالكسوة نهى عن ضده فى أفراده وهو الإطعام مثلاً، فاختيار واحد ليس نهى عن ضده منها بل من غيرها وأما المعين فالأمر به نهى عن ضده بلا خلاف).
ب ـ وذهب القاضى أبو بكر فى آخر أقواله والإمام والآمدى وعبد الجبار وأبو الحسين إلى أن الأمر بالشىء المعين مطلقًا يدل على النهى عن ضده استلزامًا فالأمر بالسكون يستلزم النهى عن التحرك أى طلب الكف عنه.
جـ ـ ذهب إمام الحرمين والغزالى إلى أن الأمر بشىء معين مطلقًا لا يدل على النهى عن ضده لامطابقة ولا التزامًا، استدل أصحاب المذهب الأول:
بأن الشىء المأمور به لما توقف وجوده وتحققه فى الخارج على الإقلاع عن جميع أضداده الوجودية وأنه يستحيل وجوده مع التلبس بأى ضد منها لأنهما لا يجتمعان كان طلبه طلبا لترك جميع أضداده، فالطلب واحد ولكنه بالنسبة إلى أى ضد يكون نهيًا تحريمًا أو كراهة كما يكون الشىء الواحد قريب بالنسبة إلى شىء وبعيد بالنسبة إلى شىء آخر (لدفع توهم اجتماع الوجوب والتحريم ويقال بأن اعتبارهما مختلف).
فيكون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده وهو المطلوب، يجاب عن ذلك:
بأن ترك جميع الأضداد (لوجود المأمور به) شرط عقلى لتحقق الواجب ووجوده، والشرط غير المشروط ضرورة (إذا كان شرط الشىء فى نفسه فيكون باطلاً أى الشرط) فلا يكون طلب الواجب طلبًا لشرطه لثبوت المغايرة بينهما وإنما يكون مستلزمًا له حيث قالوا: وجوب الشىء يقتضى وجود ما لا يتم إلا به والشرط مما لا يتم الواجب إلا به فيكون وجوبه لازمًا بوجوب مشروطه (فاقعد لا تدل على الشرط بالوضع بل بالالتزام، فالأمر بالشىء ليس نهى عن ضده بل يستلزم النهى عن ضده فتأمل). =

= واستدل أصحاب المذهب الثانى:

بأن فعل المأمور به لما لم يتصور وجوده إلا بترك أضداده كان طلبه مستلزمًا لطلب تركها لما سبق ذكره فى الإجابة عن دليل المذهب الأول فيكون تركها واجبًا إن كان الأمر للإيجاب ومندوبًا إن كان الأمر للندب وهو معنى كونها منهيا عنها غير أن النهى عن أضداد الواجب يكون نهى تحريم وعن أضداد المندوب يكون نهى كراهة أو تنزيه، واستدل أصحاب المذهب الثالث بدليلين:

الأول: لو كان الأمر نهيًا عن ضده أو متضمنًا له لكان الأمر بذلك الشىء متصورًا الضد ومتعقلاً به لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه.

(فكيف يطلب الترك عن مجهول).

أما الملازمة: (الدليل اقترانى أو دليل استثنائى) فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهى، فيكون الضد محكومًا عليه بالحرمة أو بالكراهة، والحكم على الشىء فرع عن تصوره، وأما الاستثنائية: فلأنا نقطع أن الآمر بالفعل قد يأمر به وهو غافل عن أضداده والكف عنها.

الثانى: لو كان الأمر بالشىء نهيًا عن ضده أو مستلزمًا له لكان الأمر بالعبادة مخرجًا للمباح عن كونه مباحًا، وللواجبات الأخرى عن كونها واجبة لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب (أى سيترتب عليه قلب حقائق فيخرج المباح عن المباح، ويقلب الواجب والمباح إلى حرام وما أدى إلى باطل فهو باطل، كاقرأ القرآن فينهى عن ضده من المباحات كالأكل والواجبات كالصلاة، فلم يكن نهيًا أو مستلزمًا للنهى عن ضده فيكون المباح والواجب حرامًا وهو باطل، وما أدى إلى الباطل فهو باطل)، أما الملازمة: فلأنه مما لا شك فيه أن أداء العبادة المطلوب بالأمر يتوقف على ترك جميع المباحات والواجبات المضادة لها (ليخرج ما لا يضاده كالصيام مع الصلاة وقراءة القرآن فالعبادة إما:

أ ـ تتضاد مع بعضها.

ب ـ توجد مع بعضها.

فتكون هذه المباحات والواجبات منهيًا عنها ومحرمة إن كان النهى للتحريم أو مكروهة إن كان النهى للتنزيه ويلزم ذلك خروج المباح والواجب عن أصله من الإباحة والوجوب إلى الحرمة والكراهة، أما الاستثنائية فلما فيه من مخالفة الأصل والخروج بالشىء عن وصفه الشرعى الذى وضع فيه.

ويجاب عن الدليل الأول بجوابين:

الأول: لا نسلم غفلة الآمر بالشىء حال أمره عن طلب ترك ما يمنع فعل المأمور به من جهة الجملة (الاستحضار التفصيلى مسلم ولكن الأمر غير مسلم) (الاستحضار الإجمالى أن يترك جميع الأضداد).

وإن كان غافلاً عن تفصيله وهذا هو المراد من قولنا: الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده لأن الآمر لا يطلب الفعل المأمور به إلا إذا علم أن المأمور متلبس بضده لا به (أى لا بالمأمور به لئلا يكون تحصيل حاصل فالضد يكون فى العقل) وإلا لزم تحصيل حاصل وهو باطل وإذا =

= كان الحال كذلك لزم أن يكون الآمر متعقلاً الضد وليس غافلاً عنه وعلاوة على ذلك فإنا لو أخذنا فى اعتبارنا أن الآمر هو الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذره فى الأرض ولا فى السماء ما تصورنا غفلة الآمر عن ضد المأمور به لا جملة ولا تفصيلاً (هذه زيادة فى الرد).

الثانى: أن هذا الدليل منقوض بوجوب المقدمة (الآمر بالشىء يكون آمر بالمقدمة قد يأمر به وليس فى ذهنه هذه المقدمة وأنتم قلتم بذلك). حيث قالوا: إن الخطاب الدال على إيجاب الشىء ويدل على إيجاب ما يتوقف عليه مع أن الآمر بالشىء قد يأمر به وهو غافل عما يتوقف عليه وحينئذ يكون قد حكم على المقدمة بالوجوب وهو غير متصور لها فما هو جوابكم هناك يكون جوابًا لنا هنا (فهناك حكم على المقدمة بالوجوب، وهنا حكم على الضد بوجوب الترك).

وعن الدليل الثانى:

بأنه لا مانع (حرمناها وقت التلبس بالمأمور به والتحريم المؤقت جائز كالصلاة فى الأوقات المكروهة وصوم يوم الشك حرام مع أن الصيام واجب)، من خروج المباحات بل الواجبات المضادة للمأمور به عن كونها مباحة أو واجبة من حيث إنها مانعة بأنها فى هذه الحالة منهيًا عنها من جهة توقف وجود الواجب على تركها وهذا لا يستلزم كونها منهية عنها من حيث ذاتها حتى يلزم خروج الواجبات والمباحات من أصلها من الوجوب والإباحة إلى الحرمة والكراهة على الإطلاق إذ من المعلوم المقرر أن الصلاة وهى واجبة تكون حرامًا فى الأرض المغصوبة فإنها فى ذاتها غير منهى عنها والنهى عنها من هذه الجهة لم يستلزم خروجها عن أصلها من وجوبها فى ذاتها وعدم النهى عنها.

واستدل أصحاب المذهب الرابع:

بأن الفعل الذى هو ضد المأمور به أمر ندب لا يخرج بفعله والتلبس به الذى يكون به ترك المندوب حال طلبه عن الجواز الذى هو أصله (أمر الندب نهى عن ضده نهى تنزيه فلم يخرجه عن الجواز فليس داخلا معنا ولكن أمر الإيجاب يقلب حقيقة الضد صلِّ ركعتين قبل الظهر ضده الأكل فلا يخرج بفعل الأكل الخروج عن الجواز لأنه مخير فى فعله وعدم فعله أى المندوب).

إذ لزم على ترك المندوب (ترك المندوب جائز ففعل الضد أى التلبس به جائز لأن التلبس بالضد ترك للمندوب) (بخلاف الفصل الذى هو ضد المأمور به أمر إيجاب فإنه يخرج بفعله الذى به يكون ترك الواجب من الجواز الذى هو أصله إلى الحرمة وهو المطلوب).

ويجاب: بأنا لا نسلم بقاء ضد المندوب على أصله من الجواز حين يكون فعله محققًا لترك المندوب (فى تلك الحالة لأن الندب ما يثاب... إلخ، فترى فيه عدم ثواب حيث توقف عليه فعل ما يحقق الثواب، ففعل الضد يجلب عدم الثواب فالأمر بالشىء نهى عن ضده ولكن لما توقف على ترك الضد ما يحقق ثواب كان منهيا عنه)، بل يكون حينئذ مكروهًا لأن كل مفوت للمندوب يكون مكروهًا ولا شك أن الكراهة غير الجواز لأن الكراهة فيها ترجح جانب الطرفين لا استوائهما فيكون الفعل مكروهًا والنهى عنه مستفاد من الأمر بضده نهى كراهة =

فى ذلك بوجوه فيها: أن القائل به لا يخلوا إما أن يقول: إن الأمر بالشىء نهى عن ضده من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى، فإن قلتم من حيث اللفظ فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس. وهذا لأنا سمعنا الأمر من قوله لغيره: افعل، فكيف تسمع النهى من هذا اللفظ وهو ضده. فإن قلتم: من حيث المعنى، فليس المعنى إلا أن الحكيم إذا أراد شيئًا فقد كره ضده، وإذا حسن شيئًا فقد قبح ضده، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده، لأن الله تعالى قد أمرنا بالشىء من غير أن يكره ضده، كالنوافل فإنه تعالى أمر بها، ولم يكره ضدها، لأنه لو كره ضدها لم تكن النوافل نوافل، بل كانت واجبات: فمنها: أن الأمر بالشىء لو كان نهيًا عن ضده وجب أن يكون العلم بالشىء جهلاً عن ضده، والقدرة على الشىء عجزًا عن ضده كما قلتم: إن إرادة الشىء تكون كراهية لضده. فيؤدى ما قلتم إلى أن يكون الشىء نصفه ضده لأن الكراهة ضد الإرادة. فلو كانت الإرادة كراهة لضده لكان الشىء نصفه ضده وهو باطل.

ومنها: أن الشىء إذا كان له ضدان مثل السواد فإن البياض والحمرة ضدان له فيجب إذا أراد السواد أن يكون كارهًا للحمرة والبياض والحمرة ضد البياض، كما أنها ضد السواد، فكان المحب إذا كره البياض لإرادته السواد أن يكون مريدًا للحمرة، لأن كراهية البياض إرادة للحمرة، لأنها ضده، ثم إذا كان مريدًا للحمرة وجب أن يكون كارهًا للسواد والبياض جميعًا، لأنهما ضدان له، فيجب على هذا أن يكون كل واحد من هذه الأضداد مرادًا مكروهًا، وهذا باطل، وما أدى إليه يكون باطلاً.

وأما حجتنا: قلنا: إن الأمر بالشىء أمر بما لا وصول إليه إلا به ولا يتم إلا بفعله، مثل الأمر بالحج أمر بالسعى إلى مكان الحج قبله. والأمر بالاستقاء أمر بإدلاء الدلو فى

= وتنزيه لأن الأمر كان للندب.

ومن هذا العرض يتبين أن المذهب القائل: إن الأمر بالشىء إيجابًا أو ندبًا يستلزم النهى عن ضده تحريمًا أو كراهة هو المذهب الراجح، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (١/ ٢٩٣ - ٢٩٤) المستصفى للغزالى (١/ ٨١)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/ ٩٧)، نهاية السول للأسنوى (١/ ٢٢٢)، شرح المنار لابن مالك (ص ١٩٢ - ١٩٣)، القواعد لابن اللحام (ص ٢٤٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ١٣١).

مما ذكره شيخى: الحسينى الشيخ فى محاضرته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر - قسم الأصول - الدراسات العليا.

البير ونزعه، والأمر بصعود السطح أمر بنصب السلم. وقد بينا هذا من قبل. وإذا كان الأمر بالشىء أمراً بما لا يتم المأمور إلا به، فنقول: إن فعل الشىء لا يحصل إلا بترك ضده، مثل الحركة لا تحصل إلا بتركها السكون، وكذلك السكون لا يحصل إلا بترك الحركة. فصار الأمر بالشىء نهيًا عن ضده معنى هذا الطريق. ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهيًا عن الكفر، لأنه ضده، وكذلك الأمر باللبث فى المكان نهى عن ضده وهو الخروج، والأمر بالقيام نهى عن القعود، وأشباه هذا كثير. وهذا هو المراد من قولنا: إن الأمر بالشىء يكون نهيًا عن ضده، فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهى وهو الوفاق، وإن لم يعجبهم هذا اللفظ. وقالوا: إنما قلناه معنى تعينت المخالفة فى نفس التسمية، ولا مبالاة بها بعد الموافقة فى المعنى، وإن خالفوا فى اللفظ والمعنى جميعًا كان خروجًا عن المعقول فيكون باطلاً.

والأولى أن نقول: إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر، وقضينا أنه على الفور، فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر، كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر. وأما إن قلنا: إن الأمر على التراخى فلا تظهر المسألة هذا الظهور، فالأولى تصويرها فى الجانب.

وأما الجواب عما ذكروه: فأما الأول: فتعلقهم بالنوافل باطل، لأن النوافل عندنا غير مأمور بها، فإن عندنا ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به، ولئن تناوله الأمر يكون على طريق المجاز، ثم نقول: الأمر الذى يفيد الوجوب يكون نهيًا عن ضده. وأما الأمر الذى يفيد الاستحباب إنما يفيد النهى عن ضده بما يناسب الاستحباب. والاستحباب أن يكون فعل الشىء أولى من تركه، فالحكم فى ضده أن يكون تركه أولى من فعله.

وأما كلامهم الثانى: ففى نهاية الضعف، لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشىء والعلم بضده، وكذلك القدرة على الشىء وضده. فأما فعل الشىء وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما والأمر يقتضى الفعل، فهذا الوجه عمل فى ضده بالنهى عنه.

وأما كلامهم الثالث الذى ذكروه: فليس بشىء أيضًا، لأنا نجعل الأمر بالشىء نهيًا عن ضده لا من حيث اللفظ، ولكن من حيث المعنى وهو أنه لا يتوصل إلى فعل الشىء إلا بترك ضده، وهذا المعنى فيما له ضد واحد، وفيما له أضداد واحدٌ. فسواء كان له ضد واحد، وأضداد، فلا بد من ترك الكل حتى يفعل المأمور. وأما النهى عن الشىء هل يقتضى الأمر بضده، فإن كان الشىء له ضد واحد، مثل الحركة والسكون،

فكذلك نقول: إنه إذا نهاه عن السكون يكون الأمر بالحركة إذ ليس بينهما واسطة. فأما إذا كان لـه أضداد، فلا يكـون النهى عن الشىء أمراً بهـا كلها، لأنه يتـوصل إلى ترك الشىء من غيـر أن يفعل جميع أضـداده، ولا يتوصل إلى فعل الشىء إلا بعـد أن يترك جميع أضداده فافترقا لهذا المعنى. ثم نقول: إن هذا الأمر بالشىء نهى عن ضده صيغة، حتى يصيـر فى النهى الثابت، معنى أن يكون أمراً بضده، فـإن الذى ادعيناه إنما ادعيناه فى صيغة الأمر والنهى، ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى، فسقط ما قالوه.

وادعى أبو زيد فى هذه المسألة قولاً ثالثًا، وقال: إن الأمـر بالشىء يقتضى النهى عن ضده على وجه الكراهة لا على وجه التحريم، وهذا ليس بشىء، لأن الأمر إذا كان بعد الوجوب فلا بد أن يقتضى الكف عن ضده على وجه التـحريم حتى يستقيم حمله على الإيجاب.

وقد أجمـع الفقهاء على أن الأمـر يفيد الإيجاب، ومع هذا لا يكون لما قـاله وجه. والله أعلم.

* * *

(مسألة): الفرض والواجب واحد عندنا.

وزعم أصحاب أبى حنيـفة: أن الفرض ما ثبت وجـوبه بدليل مقطوع به، والواجب ما ثبت وجـوبه بدليل مظنون[1]. وقـالوا: لأن الواجب ليس على مـرتبة واحـدة. ألا ترى: أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون فى مرتبـة ما ثبت بدليل مظنون، بل يكون فوقه فى الرتبة، وإذا كان اختلفا فى الرتبة اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه.

قالوا: ولأن الفرض فى اللغة يدل على ما لا يدل عليه الوجوب، لأن الوجوب يدل على اللزوم، فإنه مأخـوذ من السقوط على ما سبق ولا تـأثير للساقط فى المحل، ولأن الفرض مأخوذ من الجز والشق، ومنه فـرض القوس، وفرضة الوادى. فدل هذا الاسم على التأثير فى المحل. وإذا أثر فى المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب.

ونحن نقـول: إن حد الواجب والفـرض واحد، لأن حـدهما جـميعًا: مـا لا يسع تركه، أو مـا لا يستحق الثـواب بفعله والعقـاب بتركه. وإذا اتفقنا فـى المعنى اتفقنا فى الاسم. ولأنكم فرقـتم بين الواجب والفرض بفرق ولا يدل علـيه دليل. والدليل على

(١) انظر نهاية السـول (١/ ٧٦)، جمع الجوامع (١/ ٨٨)، إحـكام الأحكام (١/ ١٣٩)، شرح المنار لابن مالك (ص ١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/ ٥٥).

أنه لا دليل عليه. أنه لو قلت: [قلمكم قال][1] هذا الفرق، وقال: الواجب ما ثبت بدليل مقطوع به، والفرض ما ثبت بدليل مظنون، لم يكن عنه خلاص. وأما الذى تعلقوا به من قولهم: إن ما ثبت بهذا الدليل مخالف فى الرتبة ما ثبت بذلك الدليل. فوجه الجواب المعتمد عنه: أن الكلام فى الواجب العملى وهو الذى تتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم. وأما العلم ليس له تعرض أصلاً. والواجب عملاً تستوى مراتبه، سواء كان ثبوت الشىء بدليل قطعى يوجب العلم. أو بدليل اجتهادى يوجب الظن، والعقاب فى كل واحد عند تركه عملاً مثل العقاب فى صاحبه، وكذلك واحد لا يسع تركه صاحبه إذا استويا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذى ذكروه.

وأما كلامهم الثانى: قلنا: إذا تراجعنا اللغة، فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض، لأن الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال، مثل قوله تعالى: ﴿إن الذى فرض عليك القرآن﴾ [القصص:٨٥] أى: أنزل، ويكون بمعنى البيان، مثل قوله تعالى: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ [النور:١] ويكون بمعنى التقدير. يقال: فرض القاضى النفقة، أى: قدر. ويكون بمعنى الإيجاب كقوله تعالى: ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ [البقرة:١٩٧] أى: أوجب، فالإلزام أحد معانى الفرض. وأما الوجوب له معنى واحد وهو السقوط. وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد، فكان هذا الاسم أخص فى الإلزام من لفظ الفرض، فلا أقل أن يستويا. وأما التأثير فى المحل، فلا معنى له، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير فى المحل حسًا بوجه ما، فلا معنى لاعتباره.

* * *

(مسألة): الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق.

وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يتناوله. والخلاف تظهر فائدته فى قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ [الحج:٢٩] فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة، ولا الطواف منكوسًا. وعلى مذهبهم يتناوله. فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف، ذهبوا إلى أنه دخل فى الأمر حتى يتصل به الإجزاء الشرعى، وعندنا يدخل ولا جواز لمثل ذلك الطواف. واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور. وأما عندنا: أن ذلك طواف مكروه، بل لا طواف أصلاً، لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط فى

(١) هذا ما استطعنا إثباته والذى فى الأصل رسم هكذا (فلم لم قالب) ولعل الصحيح ما أثبتناه أو (فلم لو قال)

الطواف. مثل كونها شرطًا فى الصلاة، وكذلك قام الدليل أن الطواف الشرعى هو الطواف على هيئة مخصوصة لا يوجد إذا طاف منكوسًا. وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دوران حول البيت، وذلك موجود سواء طاف بطهارة أو بغير طهارة، وسواء طاف مستويًا أو منكوسًا. قالوا: وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم دخول المفعول فى الأمر، بدليل الصلاة فى الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء. فإن الأول داخل فى الأمر. والثانى فى الإطلاق.

وأما حجة ما صرنا إليه. أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة، والندب والإباحة مجازًا، فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح لا يتصور أن يتناوله الأمر. وأما الصلاة فى الأرض المغصوبة، فنتكلم فى هذه المسألة ابتداءً حتى يظهر الواجب فنقول: مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم: أن الصلاة فى الأرض المغصوبة جائزة[1]. وذهبت المعتزلة غير النظام إلى أنها لا تجزىء[2]، وهو قول داود وأهل الظاهر، وقيل: إنه مذهب أحمد بن حنبل[3] رضى الله عنه.

واحتج من قال: أنها لا تجزىء، بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين، والصلاة فى الدار المغصوبة معصية، لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود. وهذه الأشياء تصرف فى الدار المغصوبة، وشغل لأماكنها وأهويتها، ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها، منزل منزلة وضع ساج فيها. وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: الكون فى هذه البقعة محرم معصية، والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تقع طاعة ونقول: الكون فى هذه البقعة محرم منهى عنه والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تكون مأمورًا بها، ويستحيل وقوع الشىء الواحد مأمورًا به منهيًا عنه. وأيضًا فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينوى بها المصلى أداء الواجب، وما يدخل فيه أداء الواجب نحو أن ينوى كونها ظهرًا، أو عصرًا. والصلاة فى الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك، لأنه لا يصح أن ينوى الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب.

---

(١) ذكره الشيخ موفق الدين بن قدامة رواية ثانية عن أحمد وقال وهو قول أبى حنيفة ومالك والقول الثانى للشافعى، انظر المغنى (١/ ٧٢٢)، المجموع (٣/ ١٦٤).

(٢) انظر المجموع للنووى (٣/ ١٦٤).

(٣) ذكره الإمام موفق الدين بن قدامة رواية ثانيه ونصرها، انظر المغنى لموفق الدين بن قدامة (١/ ٧٢٢).

قالوا: وعلى هذا نقول أيضًا: لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب. واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوبًا مغصوبًا: فمنهم من أجازها، لأن [في][1] الثوب الثاني [زيادة][2] وفي الثوب الأول كفاية لستر العورة وهو مملوك. وقال آخرون: لا تجوز. لأن قيامه وقعوده وتصرفه في كلا الثوبين. وزعموا أيضًا: أن المودع أو الغاصب إذا طولب برد الوديعة أو المغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجز صلاته. وإن كان الوقت ضيقًا، ويخشى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة لم تبطل صلاته إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضرراً شديداً، وتبطل إن استضر بالتأخير ضرراً شديداً. وقالوا: لمن صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك، وهو يرجو أن يخلصه فسدت صلاته.

والوجه في ذلك أجمع: أن صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة. قالوا: ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة حيث يصير مؤمنًا، لأن ذلك ليس بتصرف فيها، فيكون غصبًا لها. فلم يلزم أن يكون قبيحًا غير طاعة. قالوا: وليس يلزم إذا صلى في أرض إنسان غير أن يقصد غصبها ولا زرع في الأرض، لأن العادة جارية أن مالك الأرض لا يكره أن يصلى المارة في أرضه، وكذلك العادة جارية بأن من أذن لغيره في الدخول في داره أنه لا يكره أن يصلى فيها فنزل ذلك منزلة صريح الإذن.

قال أبو الحسين البصري صاحب المعتمد مستدلاً في هذه المسألة: إن صحة الصلاة في الدار المغصوبة. إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد، أو يراد بها أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد والأول باطل، لأن التعبد لا يتناول القبيح المكروه، والثاني يكفي في نفيه أنه لم يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد، وإذا لم يدل الدليل على ذلك لم يسقط به التعبد الواجب عليه[3].

وأما حجتنا: [فقد][4] ذكر بعض أصحابنا: أن بعض ما يحتج به في هذه المسألة إجماع الأمة، فإنا نعلم أن المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة من شرق الأرض ومغربها ما كان يخلو عصر من الأعصار من فعل بعضهم الصلاة في الأرض المغصوبة، ولو كان

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.

(٢) زيادة ليست في الأصل يستقيم بها المعنى.

(٣) انظر المعتمد (١/ ١٧٢).

(٤) زيادة ليست في الأصل.

من أهل الاجتهاد من لا يجوز ذلك لم يجز فى مستقر العبادات أن لا يظهر خلافه مع كثرة وقوع ذلك، وعموم البلوى به. ولجرى بينهم تناظر وتشاجر فى ذلك، كيف وأهل القدوة الذين هم أهل القدوة فى الشريعة والأعلام فى معرفة الأحكام أطبقوا على القول بجواز ذلك، فلا يعتد بخلاف من خالف فى ذلك لأنه خالف محدث، ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك. وعندى أن هذه الحجة ضعيفة، لأنهم يقولون بالإجماع. وقد بينا خلاف ذلك.

وقولهم: إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك. قالوا: كما لم ينقل الفساد لم ينقل الجواز. ولعلهم إن سئلوا عن ذلك أفتوا ببطلان صلاته. قالوا: والظاهر ذلك، لأن الدليل مضى فى هذه المسألة. فما كنا نظن بسلفنا الصالح أنهم يتركون مثل الذى قدمناه وأقمناه إلى ما دليل عليه، بَل هو مجرد دعوى. ونستدل بوجه آخر يعتمد عليه فنقول: الصلاة غير منهى عنها، لأن النهى وإن ورد ولكنه ينصرف إلى فعل الغصب لا إلى فعل الصلاة.

ألا ترى: أن بعد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغصب غير فاعل للصلاة.

ألا ترى: أنه لو صلى فى مكان من الدار لا يخرج من أن يكون غاصبًا لغير ذلك المكان من بقاع الدار.

قالوا: على هذا أن المعقول من الغصب هو الاستيلاء على مال الغير على وجه العدوان، وهو بالصلاة شاغل ملك غيره بالعدوان، فيصير بغير الصلاة غاصبًا، فكيف لا يكون النهى منصرفًا إليها وصلاته عن الغصب.

الجواب: يقال لهم: هل يجوز بين أن يكون الإنسان فى فعل واحد مأمورًا من وجه منهيًا من وجه، مطيعًا من وجه عاصيًا من وجه. فإن قالوا: لا. قلنا: الدليل على جوازه المشروع والمعقول.

أما المشروع: فإن المريض الذى يستضر بالصوم فإذا صام، فإنه لم يختلف أحد أن صومه يقع، وهو مأمور بالصوم من وجه منهى من وجه. ولولا أنه مأمور به من وجه لم يتصور وقوعه موقع الصوم المعروض عليه وهو منهى عنه من وجه. وهو لتضمنه إضرارًا بنفسه.

وأما المعقول: فإن السيد إذا قال لعبده: احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، واسلك بها طريق كذا، فحمل الخشبة وسلك طريقًا غير الطريق الذى قال، فإنه يكون مطيعًا من

وجه عاصيًا من وجه.

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول العبد: إن كنت عصيتك فى سلوك هذا الطريق فقد أطعتك فى حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، ويقول لهم أيضًا: هل يجوز أن يشتمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين فى حكم الشارع. فإن قالوا: لا.

قلنا: الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جبل مغصوب بعرفات، فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة، وهو الوقوف بعرفة، وعلى ما هو معصية وهو استعمال جبل الغير، وكذلك إذا توضأ بماء مغصوب، فإن حركاته فى الوضوء اشتملت على شيئين مختلفين. على استعمال ماء الغير، وهو معصية، وعلى فعل الوضوء وهو طاعة، وكذلك إذا ذبح بسكين مغصوب، فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير وهو معصية. وعلى ذبح الشاة، وهو مباح جائز، وإذا نوى الإنسان الصوم ونام فى نهاره، فإنه فى حال نومه فاعل للصوم وفاعل للنوم. وهذه المسائل كلها مسلمة ولم ينقل عن المخالفين منع شىء منها. وأقواها مسألة صوم الشيخ والمريض اللذين يستضران بالصوم. ومسألة الوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب. فإذا ثبت ما قلناه، فنقول: إذا صلى فى أرض مغصوبة، فنقول: النهى فى شغل أرض الغير والأمر بالصلاة، فهو مأمور بهذا الفعل من حيث إنه صلاة منهى عنه من حيث إنه شغل ملك الغير. والجواز من حيث إنه صلاة لا من حيث إنه شغل ملك الغير. وإن شئت عبرت عن هذا بالطاعة والمعصية. فقلت: إنه مطيع من حيث الصلاة عاص من حيث شغل ملك الغير، وهو مثل مسألة المريض إذا صام، والوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب، وهو مأمور مطيع من حيث فعل الصوم، وفعل الوقوف وفعل الوضوء عاص منهى عنه من حيث الإضرار بنفسه واستعمال مال الغير وجبل الغير. وهو لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة، والصلاة تنفصل عن شغل ملك الغير، فإذا انفصلا حسًا فيجوز أن نجعل فعله فيهما كفعلين منفصلين، فيكون مطيعًا بأحدهما عاصيًا بالآخر. والدليل عليه المسائل التى قلناها، والحرف فى هذه المسألة أنا وجدنا فعلاً من حقه أن يكون طاعة وقد وقع قبيحًا ومعصية. ومع ذلك أجزأ عن الطاعة، وكان طريق جوازها ما ذكرنا. كذلك هاهنا. وأما فصل النية التى قالوا بها، فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية استقام فيه النية، وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن القاضى أبى بكر الباقلانى كلامًا غير مفهوم فى هذه المسألة. وهو أن صلاة الإنسان فى الأرض المغصوبة

لا بد أن تقع مأموراً بها، ولكن يسقط الأمر بالصلاة عندنا كما يسقط الأمر بأعذار نظراً من الجنون وغيره. وهذا هذيان، فأعرضنا عنه. والله أعلم.

***

(مسألة) إذا قال الصحابى: أمرنا بكذا، فإنه ينزل منزلة القول المقول فى الأمر[1].

وقال داود وأصحابه: لا ينزل منزلة ما لم يقل اللفظ[2]. وقال: لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظًا فى الندب، والراوى ظن منه معنى الوجوب فيقبل على ما ظن. ونحن نقول: قول الصحابى: أمرنا بكذا مثل قول الرسول ﷺ أمرتكم بكذا. ومثل قوله: أمركم الله بكذا. والذى قالوه باطل، لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفاد الوجوب، فأما إذا أفاد الندب، فإنه لا يكون أمراً، فليس ما قالوه بشىء. والله أعلم.

***

(١) قال الآمدى: والظاهر مذهب الشافعى وذلك لأن من كان مقدمًا على جماعة وهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه فإذا قال الواحد منهم: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فالظاهر أنه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه والصحابة بالنسبة إلى النبى ﷺ على هذا النحو فإذا قال الصحابى منهم: أمرنا أو نهينا كان الظاهر منه أمر النبى ﷺ ونهيه، انظر إحكام الأحكام (٢/١٣٨).

(٢) عزاه الآمدى إلى جماعة من الأصوليين والكرخى من أصحاب أبى حنيفة، واستدلوا بأن ذلك متردد بين كونه مضافًا إلى النبى ﷺ وبين كونه مضافًا إلى أمر الكتاب أو الأمة أو بعض الأئمة وبين أن يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس وأضافه إلى صاحب الشرع بناء على أن موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع، انظر إحكام الأحكام (٢/١٣٧، ١٣٨).

(باب القول فى النواهى)

اعلم أن النهى يقارب الأمر فى أكثر ما ذكرناه. ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار ونبين ما يخالف الأمر فيه.

فأما حقيقة النهى[1]: فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه. وقيل: هو قول القائل لغيره: لا تفعل على جهة الاستعلاء.

(فصل): وله صيغة تدل عليه فى اللغة.

وقال أبو الحسن الأشعرى ومن تبعه: ليس له صيغة، وقد دللنا عليه وأبطلنا قوله من قبل.

(فصل): وصيغة النهى مقتضية للتحريم[2].

وقال أبو الحسن ومن تبعه: لا يدل عليه ولا على غيره إلا بدليل.

والدليل على أنه يقتضى التحريم: أن قوله لغيره: لا تفعل يقتضى طلب ترك الفعل لا محالة. مثلما أن قوله لغيره: افعل يقتضى طلب الفعل لا محالة، وطلب الفعل لا محالة يقتضى الإيجاب كما ذكرنا فى مسألة الأمر، فطلب ترك الفعل لا محالة يقتضى التحريم. وقد سبق وجه الدليل فى هذا. ويمكن أن يقال: إن النهى لما كان لطلب الامتناع من الفعل، والفعل لا يمتنع وجوده بكل إلا بالتحريم، فكان مقتضيًا للتحريم أى: امتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع يكون بالتحريم، لأن السيد إذا قال

(١) عرفه الأسنوى بأنه هو القول الطالب للترك دلالة أولية، انظر نهاية السول (٢/ ٢٩٣).

(٢) هذا هو قول الجمهور واختاره البيضاوى.

والقول الثانى: حقيقة فى الكراهة مجاز فيما عداها.

القول الثالث: مشترك معنوى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الترك.

القول الرابع: مشترك لفظى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة لكل منهما بوضع مستقل.

القول الخامس: التوقف وعدم الجزم برأى معين.

انظر إحكام الأحكام (٢/ ٢٧٥، ٢٧٦)، المحصول (١/ ٣٣٨)، نهاية السول (٢/ ٢٩٣)، المستصفى (٢/ ٤١٨)، القواعد لابن اللحام (٢٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٨١، ١٨٢).

لغلامـه: لا تفعل كذا فـفعل استحق الذم والتوبيخ، ولولا أنـه اقتضى التـحريم، لم يستحق الذم والتوبيخ.

(فصل): والنهى يقتضى الترك على الدوام، وعلى الفور[١] بخلاف الأمر يقتضى فعل المأمور مرة واحدة ولا يقتضى الفور إلا بدليل.

وذكرنا الفرق من قبل. ببـينة: أن من قال لغلامه: افعل كذا ففـعل مرة واحدة يعد ممتثلاً آتيًا للمأمـور، وإذا قال: لا تفعل كذا لا يعد منتهـيًا إلا بعد الانتهاء على الدوام، وهذا ظاهر للمتأمل.

(فصل): قد ذكرنا أن الأمر بالشىء نهى عن ضـده. فأما النهى عن الشىء هل يكون أمرًا بضده[٢]؛ فإن كان له ضد واحـد فهو أمر بذلك الضد، كالصـوم فى العيدين، وإن كان له أضداد كثيرة فهو أمر بضد واحد من أضداده، لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهى عنه إلا به. فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد فلا معنى له، وقد سبق هذا.

(فصل): إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين كان ذلك نهيًا عن الجمع بينهما.

ويجوز له فعل واحد منهـما أيهما شاء[٣]. وعند المعتزلة يكون منهـيًا عنهما[٤]، فلا يجوز له فعل واحد منهما. وزعمـوا أن النهى لا يرد إلا عن قبيح. فإذا نهى عنهما ثبت قبحهـما، فيكونان جميعًا منهيين، وإن ورد بلفظ التـخيير اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن أحدهما إنما كان منهيًا عنه إذا كان الآخر موجودًا وذلك الآخر منهى عنه إذا كان هذا موجودًا، فيكون للتخيير هاهنا فائدتان. يقال: لا تأكل ولا تشرب، وتدل الدلالة أنه إنما نهى عن الأكل بعـد وجـود الشـرب، وكـذا إنما نهى عن الشـرب بعـد وجـود الأكل. فيكونان منهيين على طريق التخييـر على هذا الوجه. هذا مذهبهم فى هذا. وأما عندنا، فالأمر على ما ذكرناه. والدليل على أن الأمر أمـر بالفعل، والنهى أمر بالترك. ثم الأمر

(١) انظر نهـاية السول (٢/ ٢٩٤) إحكام الأحكام (٢/ ٢٨٤، ٢٨٥) المحـصول (١/ ٣٣٨)، فـواتح الرحموت مسلم الثبوت (١/ ٤٠٦) القواعد لابن اللحام (٢٥٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٨٥).

(٢) انظر نهاية السول (٢/ ٣١٠، ٣١١)، انظر المحـصول (١/ ٣٥٠) انظر روضة الناظر (٤٧) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٩٢).

(٣) انظر المحصول (١/ ٣٥٢)، نهاية السول (٢/ ٣١١-٣١٢)، أصول الفـقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٩٣).

(٤) انظر المعتمد (١/ ١٧٠)

بالفعل فى أحد شيئين لا يقتضى وجوبهما. كذا الأمر بالترك فى أحد شيئين، لا يقتضى وجوب تركهما، وقد سبق هذا أيضًا.

(مسألة): النهى يدل على فساد المنهى عنه.

وهو الظاهر من مذهب الشافعى، وعليه أكثر الأصحاب، إلا أنهم اختلفوا: فمنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الوضع فى اللغة. ومنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الشرع، ويمكن أن يقال: يقتضى الفساد من حيث المعنى لا من حيث اللغة، وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضًا جماعة من أصحاب أبى حنيفة. ومن أصحابنا من قال: إن النهى لا يدل على فساد المنهى عنه وحكى عن الشافعى رحمه الله ما يدل عليه، وهذا اختيار أبى بكر القفال الشاشى، وهو قول الكرخى ومن معه من أصحاب أبى حنيفة، وهو أيضًا قول أكثر المتكلمين ومنهم أبو على وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى[1] الملقب

(١) قال الشيخ الحسينى الشيخ: مطلق النهى عن الشىء سواء كان ذلك الشىء عبادة أو غيرها (كالنكاح) (مطلق النهى يشمل نهى تحريم ونهى تنزيه) لا يخلو عن حالة من اثنتين:
الأولى: أن يكون النهى لأمر خارج عن المنهى عنه غير لازم له، كالنهى عن الوضوء بماء مغصوب فإن إتلاف الماء المغصوب قد يحصل بغير الوضوء، كالإراقة مثلاً، وأن الوضوء قد يحصل بماء غير مغصوب، ومثله الصلاة فى المكان المغصوب أو المكروه، وكالنهى عن البيع وقت النداء للجمعة، فإن النهى عنه لوصف خارج مجاور يمكن انفكاكه عن البيع، لأن البيع قد يوجد بدون الإخلال بالشىء بأن (الباء بيانية) يتبايعا فى الطريق ذاهبين للصلاة، والإخلال بالشىء قد يوجد بدون البيع بأن تكن فى الطريق بغير بيع.
والنهى فى هذه الحالة لا يؤثر شيئًا فى المنهى عنه فلا يفيد فساده ولا بطلانه إذا خالف المكلف وفعل المنهى عنه عند الأكثرين لأن المنهى عنه فى الحقيقة الأمر الخارج فالصلاة لم يتعلق بها نهى وكذا الوضوء، وإنما تعلق بالغصب ولا ملازمة بين غصب وصلاة ولا وضوء، حتى يكون النهى عن الغصب نهيًا عن الصلاة والوضوء والنهى عن البيع وقت النداء فى الواقع ليس راجعًا لذات البيع، وإنما هو نهى عن تفويت الجمعة، ولا ملازمة بين التفويت فى الجمعة والبيع.
وذهب الإمام أحمد إلى أن النهى فى هذه الحالة يدل على الفساد، لأن ذلك مقتضاه فلا يعدل عنه (مطلق النهى يدل على الفساد)
ورد: بأن الأمر مراجعة من طلقت فى حيضها دليل على صحته وعدم فساده، فلو كان دالا على الفساد لما أمر النبى ﷺ المطلق فى الحيض بالمراجعة، لأن الأمر به لا يكون إلا بعد وقوع الطلاق.
الثانية:
أ ـ أن يكون النهى راجعًا إلى ذات المنهى عنه أو لأمر خارج عنه لازم له أو داخلاً فيه، عبادة =

= أو معاملة والمراد بذات العبادة والمعاملة ما يشمل جزءها وشرط صحتها فالنهى عن الصلاة بدون قراءة أو ركوع نهى عن ذات العبادة، ونهى الحائض عن الصلاة وقت الحيض راجع إلى ذات العبادة، والنهى عن بيع الحصاة وهو جعل الإصابة بالحصاة بيعًا قائمًا مقام الصيغة، وهو أحد التأويلين فى الحديث راجعًا إلى ذات العقد (فلا إيجاب ولا قبول فيه) (يعلل رجوعه لذات العقد) لفقدان صيغته، والنهى عن بيع الملاقيح وهو ما فى بطون الأمهات من الأجنة راجع إلى نفس المبيع الذى هو ركن من أركان البيع، وعلة النهى عدم تيقن وجود المبيع (وشرط المبيع العلم به عينًا وقدراً وصفة).

ب ـ وأما النهى لأمر خارج لازم للعبادة أو المعاملة فكالنهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة (لا توجد صلاة مكروهة إلا فى الوقت المكروه ولا يوجد الوقت المكروه إلا بالصلاة فى هذا الوقت فالجهة مرتبطة من كل محل) كلما (تعبير عن التلازم) وجدت الصلاة فى الأوقات المكروهة (أى الأوقات الموصوفة بالكراهة لا الوقت فقط) وكلما وجدت الأوقات المكروهة وجدت الصلاة المكروهة (أى لتكون الصلاة مكروهة فيه لابد من التلازم وهذا دليل يتضمن دعوى التلازم) لأن الأوقات المكروهة لا شىء كذلك إلا بالصلاة فيها والانشغال) إذ معنى كون الوقت مكروهًا أن الصلاة فيه مكروهة (لا الوقت مكروه فتأمل) وكالنهى عن الربا مثل النهى عن بيع درهم بدرهمين (الربا لا يوجد إلا بالزيادة ولا يكون ربا ومنهى عنه إلا بالزيادة) لاشتمال هذا العقد على الزيادة اللازمة بالعقد عليها لأن الزيادة أمر خارج عن ذات العقد (أى الصيغة لأنه داخل فى المعقود عليه)، إذ المعقود عليه من حيث ذاته قابل للبيع (للدرهم والدرهمين) (فالنهى للزيادة) وكونه زائدًا أو ناقصًا وصف خارج لازم لعقد بالفضل، والنهى فى هذه الحالة اختلف العلماء فى دلالته على الفساد وعدمها على مذاهب كالآتى:

أ ـ قال بعض العلماء: إن النهى لا يدل على الفساد مطلقًا عبادة أو معاملة.

ب ـ وقال بعض آخر: إنه يدل على الفساد مطلقًا عبادة أو معاملة وهؤلاء اختلفوا فى جهة الدلالة:

١ ـ فقيل: يدل لغة. ٢ ـ وقيل: يدل شرعًا.

جـ ـ وقال أبو الحسين البصرى: إنه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات.

د ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا يدل على الفساد بل على الصحة مطلقًا سواء كان عن الفعل لعينه أو لصفته خلافًا (مفعول مطلق لمحذوف) لأبى حنيفة فى القسم الأول حيث يرى أن المنهى عنه لعينه غير مشروع الأصل فيه أن ينفى لا أن ينهى عنه فالنهى عنه مجاز عن نفيه (النهى لذات الشىء عند أبى حنيفة فى الواقع نفى لأنه ينفى أن يوجد ذلك البيع فهو حقيقة فى النهى مجاز فى النفى، فهو إنشائى لفظًا «خبرى معنى» كلا تبيعوا الكلب والخنزير إنشائية لفظًا «خبرية معنى» فهو إنشاء مستعمل فى الإخبار) (ما دام المنهى عنه لعينه غير مشروع لا ينهى عنه بل ينفى).

الأدلة:

استدل الأولون: وهم المستدلون على عدم فساد المنهى عنه لغة وشرعًا، بما يأتى: وإن كان لا =

= يلزمه إقامة دليل على دعواهم لأنهم نافون، والنافى لا يلزم بإقامة الدليل فإن أقامه كان متبرعًا بخلاف المثبت فإنه يلزمه الدليل لإثبات دعواه، فالنافى لم يدع فلم يطالب بدليل).

لو دل النهى على الفساد لكان ناقضًا بالتصريح بالمنهى عنه لكن الثانى منتف فانتفى الأول وهو الدلالة على الفساد. وثبت نقيضه وهو عدم الدلالة وهو المطلوب (أتى بدعوى الخصم ورتب عليها وأبطل المرتب فتبطل دعوى الخصم وتثبت دعواه وهذا دليل الخلف) قوله (لكان ناقضًا... إلخ) رأى لو دل على الفساد لتناقض مع لا تكتب وإن كتبت صح، (ما دام لم يدل على الفساد يثبت أنه ممكن أن:

أ ـ يدل على الصحة ب ـ لا دلالة له، أى مجرد الكف عن الفعل ولذلك قال: عدم الدلالة ولم يقل: الصحة).

أما الملازمة فظاهرة (فإن أقام عليها الدليل فهو متبرع ما دامت ظاهرة) لأن الدلالة على الفساد تناقض التصريح بالصحة من غير شك ولا مراء. (قوله: من غير شك... إلخ) وجه كونها ظاهرة فكأنه قال فاسد صحيح وهو تناقض).

وأما الاستثنائية: فلأنه يصح لغة وشرعًا أن يقول: نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك (فصح مع النهى التصريح بالصحة).

ويجاب: بمنع الملازمة (الجملة الشرطية) لأن قيام الدليل الظاهر وهو النهى على معنى وهو الدلالة على الفساد لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة (التصريح بالصحة مع النهى قرينة صارفة للنهى من الفساد إلى غيره فلا تناقض) (أى من الدلالة على الفساد إلى غيره) (لولا القرينة لوجب حمل دلالته على الفساد).

واستدل قسم من أصحاب المذهب الثانى وهو القائل على دلالته على الفساد شرعًا، أما أنه لا يدل على الفساد لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه أى عدم ترتب ثمرته وآثاره عليه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعًا، إذ لو دل عليه لغة لكان فى قول القائل: لا تبع هذا ولو فعلت لعاقبتك (ولكن يترتب على الفعل أحكامه) تناقض وليس بتناقض اتفاقًا (فى اللغة) وأما أنه يدل على الفساد شرعًا فلما يأتى:

أولاً: لو لم تكن العبادة المنهى عنها فاسدة لكانت مأمورًا بها (يقابل الفساد الصحة) (واجتماع النقيضين باطل) لأن الصحيح ما وافق الأمر لكنها وقت النهى ليست مأمورًا بها وإلا لزم أن تكون مأمورة الفعل بالأمر ومطلوبة النهى بالترك وهو جمع بين الضدين (وقت النهى تكون مأمورًا بها للصحة ومنهى عنها للفساد وهو باطل).

ثانيًا: إن علماء الأمصار فى جميع الأزمنة تمسكوا فى استدلالهم على فساد الربا بمجرد النهى عنه من غير نكير عليهم من أحد فكان ذلك إجماعًا، وإذا ثبت دليل الفساد فى النهى عن الربا وهو لأمر خارج لازم للعقد ثبت فى غيره مما كان فيه النهى لذات العقد أو لأمر داخل فيه من باب أولى.

ثالثًا: لو لم يفسد الفعل المنهى عنه لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته يدل عليها =

[بمصلح المتكلمين](1) [واختلف هؤلاء](2) فيمـا بينهم: فقال بعضـهم: إن كان فى فعل المنهى إخلال بشرط فـى صحته إن كان عـبادة أو فى نفوذه إن كان عقـدًا وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه لم يجب القضاء بفساده.

وقال بعـضهم: إن كان النهى يخـتص بالفعل المنهى عنه كالـصلاة فى المكان النجس اقـتضى الفـساد، وإن لـم يختص بالمنهى عـنه كالصـلاة فى الدار المغـصوبة لم يقـتض الفساد.

وقال بعـضهم: إن كـان النهى عن الشيء المعنى فى عـينه أوجب الفسـاد، وإن كان المعنى فى غـيره لا يوجب الفـساد. وأما المعـروف عن طريقة أبى زيد فى هـذه المسألة. قالوا: النهى المطلق نوعان: نهى عن الأفعال الحسـية، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر، ونهى عن التصرفات الشرعية، مثل الصـوم والصلاة والبيع. والنهى عن الأفعال الحسية دليل على كونهـا قبيحـة فى نفسها لمعـنى فى أعيانها إلا أن يقـوم دليل على ذلك. وأما النهى المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضى قبحًا لمعنى فى غير المنهى عنه. لكن متصلاً

= الصحة (للمنهى عنه) (يترتب أمران:

أ ـ النهى إن لم يدل على الفساد يكون لحكمة.

ب ـ وما دام لم يدل على الفساد يكون صحيحًا وحكمة الصحة غير حكمة النهى).

واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا (حكمة من الصحة وحكمة من النهى) وتساقطتا وكان فعله كلا فعل (فانقلب إلى كونه مباحًا) فامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهى مـرجوحة فأولى (أى بعدم النهى) لفوات الزائل من مـصلحة الصحة وهى مصلحـة خالصـة، وإن كانت راجحـة امتنعت الصـحة لخلوها عن المصلحـة أيضًا بل لفوات الرجحان من مصلحة النهى، وأنها مصلحة خـالصة فيدل على الفساد هنا (إن تساوت الحكمتان تساقطتا ولم يدل على الفســاد لأنه امتنع النهى لخلوه عن الحكمة لمعارضتهـا لحكمة الصحة فلم يصبح النهى لخلوه عن الحكمة) (وهى أى الصحة مصلحـة خالصة لم يتعارض مع حكمة النهى عند رجحان الصحة، والفساد مصلحة خـالصة أى لم يتعارض مع حكمة الصحة (عند رجحان الفساد).

انظر نهـاية السول (٢/ ٢٩٥)، انظـر المحصـول (١/ ٣٤٩)، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٢٧٥)، انظر المعتمد (١/ ١٧٠)، انظر القواعد لابن اللحام (٢٥٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٨٥) ومما أملاه الشيخ الحـسينى الشيخ فى محاضراته فى كليه الشـريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا.

(١) غير مقروءة فى الأصل، فلعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) زيادة يقتضيها السياق ليست فى الأصل.

بالمنهى عنه ـ فيتبقى صفة المشروعية عن المنهى من وجه مع تصوره فى نفسه وبقاء حقيقته، وربما يعبرون عن هذا فيقولون: يخرج عن المشروعية بوصفه، ويبقى مشروعًا بأصله. وبيان هذا قد ذكروه فى مسائل الخلاف.

وأما حجة من يقولون: إن النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه: قالوا: الحال لا يخلوا إما أن يكون النهى مقتضيًا فساد المنهى عنه، من حيث لفظ النهى ووضعه لغة، ومن حيث الشرع، أو من حيث النظر إلى معناه:

فأما الأول: فباطل، لأن النهى طلب ترك الفعل، والأمر طلب الفعل لغة، وهذا لا يدل على فساد ولا على صحة، لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما.

وأما الثانى: فهو باطل أيضًا، لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل، ولا نقل عن السماع فى فساد المنهى عنه بالنهى شرعًا، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث، وقد بحثنا فلم نجده. يدل عليه: أنا رأينا مناهى وردت فى الشرع ولم تقتض فساد المنهى عنه، والدليل عليه الصلاة فى الأرض المغصوبة فإنها منهى عنها وليست بفاسدة، وكذلك البيع وقت النداء، وكذلك الطلاق فى حال الحيض منهى عنه ومع ذلك هو واقع محكوم بصحته ووقوعه، وكذلك البيع فى آخر وقت الصلاة منهى عنه وهو جائز، وكذلك الإحرام محكوم بالنهى عنه وهو منعقد. وقد قال بعض من نصر هذا القول: إنه لا بد من معرفة معنى الفاسد والصحيح، فإن فى معرفة معناه زوال معظم الشغل فى المسألة.

قالوا: ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح فى الحكم بحال حتى استعمل فى الصلاة والصيام أفاد أن القضاء واجب وإذا استعمل فى العقود أفاد أن التمليك لا يقع بها. وإذا استعمل فى الإيقاعات من الطلاق والعتاق أفاد أن لا عضل، وإذا استعمل فى الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها. وأما معنى الجواز فعلى الضد من هذا، فيفيد استعماله فى الصلاة والصيام سقوط القضاء، وفى العقود وقوع الملك، وفى الإيقاعات حصولها، وفى الشهادة يفيد أن القاضى بها إذا عرفنا معنى الفساد والجواز ليس فى المنهى دليل على أنه إذا فعل المنهى لا يقع موقع الصحيح فى الحكم، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل، ومن حيث المعنى يدل على كراهة الناهى لفعل المنهى عنه، أو يدل على القبح، لأن الناهى إذا كان حكيمًا فلا بد أن يكون المنهى قبيحًا، وإلا

لم يحسن النهى بقبح المنهى، وكراهة الناهى له لا يدل على فساده من حيث الحكم بدليل المسائل التى قدمنا.

ويدل عليه: أن الذبح بالسكين المغصوب منهى عنه، وكذلك التوضؤ بالماء المغصوب، وقد وقعا مواقع الصحيح، فثبت أن النهى لا يدل على الفساد لا من حيث الصيغة، ولا من حيث الشرع ولا من حيث المعنى.

قالوا: ولأن النهى إذا أفاد الفساد لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهيًا عنه على التحقيق، لأن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له يكون مجازًا، ولا يكون حقيقة.

وقد قال بعضهم: إن لفظ النهى لغوى والفساد معنى شرعى، ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوى موضوعًا له، لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا، ولم يعرفوا شرعًا ما يدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهى. قال: ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح، لأن قبح الشىء لا ينافى ثبوت الحكم لا محالة، لأن الحكم قد نهى عن الشىء لنوع مفسدة معلق به، وإن وقع موقع الصحيح فى الحكم، وذلك أن يتشاغل به عن واجب، مثل البيع مع تعين السعى إلى الجمعة، أو مع تعين التحريم عليه، أو تعين إنقاذ غريق أو حريق. وإذا أكن هذا لم يأمن أن يكون النهى عن البيع أو الطلاق وغيرهما كان لغرض، سوى أن أحكامها لا تثبت. وإذا جاز ذلك لم يقتض صحة الفساد. وأما أبو زيد فالذى يحضرنى من كلامه فى هذه المسألة: هو أن النهى لا يصح عن غير المتكون، لأن النهى يرد والمراد به انعدام الفعل مضافًا إلى اختيار العباد وكسبهم، فلا بد من أن يكون المنهى عنه ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه. فثبت أن النهى لا يتصور إلا عن متكون من العبد. قالوا: ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى لا تبصر وللأدمى لا تنظر، لأنه لا يكون منه. ويجوز أن يقال للبصير لا تبصر كذا، وكذلك للسميع لا تسمع كذا، لأنه يتكون منه، وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: إن النهى لطلب الامتناع من المنهى عنه فلا بد من تصور المنهى عنه حتى يتحقق النهى عنه، فعلى هذا المنهى عنه الصوم فى يومى العيد وأيام التشريق، والبيع أيضًا هو المنهى عنه مع الشرط الفاسد، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس، والصوم اسم لفعل مخصوص، وكذلك الصلاة والبيع اسم لقول مخصوص، وهو الذى جعل سببًا للملك شرعًا، فوجب تصور الصوم والصلاة والبيع بعد النهى

ليتحقق النهى عنه شرعًا. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه تصور صورة الإمساك وصورة أفعال الصلاة وصورة الإيجاب والقبول، لأن الصوم إنما صار صومًا بصورته ومعناه، وكذلك الصلاة، وكذلك البيع. والمعنى فى الصلاة والصوم كونه صلاة وصومًا فى حكم الله تعالى، والمعنى فى البيع كونه مفيدًا للملك، فإذا لم يوجد هذا المعنى فى هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلاً. وقد بينا أنه لا بد من تصور المنهى عنه ليصبح النهى.

والحرف: أن الذى يحقق موجودًا ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع. قالوا: والفسخ ينزل من النهى فى طرف مناقض له، لأن النهى إعدام الشىء بفعل العبد. فأما الفسخ فهو إعدام الشىء مشروعًا لينعدم فعل العبد لانعدامه مشروعًا، والنهى لا لانعدام المشروعية، بل لينعدم الشىء بفعل العبد مع بقاء المشروعية.

قالوا: أما كون المنهى عنه محظورًا، فلا ينافى المشروعية، لأنه يجوز أن يكون الشىء مشروعًا من وجه، محظورًا من وجه، فصار المفعول مشتملاً على حظرية ومشروعية، وإنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة على ما سبق. فإن قلتم: إن نص الشارع على هذا لا يجوز مثل أن نقول: حظرت عليك هذا الشىء وشرعته لك، فلا يجوز. وعلى أنه يجوز، إن ثبت بطريق ما لا يثبت بطريق التنصيص، وهذا كالأمر بالشىء نهى عن ضده، وكذلك النهى عن الشىء أمر بضده، إذا كان له ضد واحد، فصار الشرع من مقتضيات النهى ضرورة، والحظر من مقتضيات الأمر ضرورة، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص. وعلى أن الشىء الواحد يجوز أن يكون مشروعًا من وجه محظورًا من وجه بدليل المسائل التى قلناها، وكذلك وطء الأب جارية ابنه، ووطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

وقال بعضهم: القبح صفة قائمة بالمنهى، فكان تابعًا، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه.

وبيان هذا: أن النهى أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجه يفسد به المنهى عنه، وفى فساد المنهى عنه فساد النهى على ما سبق.

كما أثبتناه على وجه يبطل به ما اقتضاه وأوجبه، فعملنا بالأصل وهو النهى على ما يتصور معه المنهى، وعملنا بالمقتضى وهو الفسخ بقدر الإمكان، وهو أن نجعل المنهى عنه غير مشروع بوصفه، لأن القبح وصف يبطل المشروعية من حيث الوصف، فأبقينا

المشروعية فى أصله لـئلا نبطـل أصل النهى. فـهذا غـاية الإمكان فى إظهـار العـمل بالدليلين.

فإن قلتم: كيف يحتمل المشروع وصف الصلاة؟

قلنا: قد يـحتمل بدليل المسـائل التى قدمناها، ولأن الـعبرة بالدليل لا بالاسـتبـعاد. وخرجوا على هذا الأصل مسـائل مثل مسألة البيع الفاسد، ومسـألة صوم يومى العيد، وأيام التشـريق، وكذلك الصلاة فى الأوقات المنهى عنهـا، وقد ذكرنا وجه كـلامهم فى ذلك فى مسائل الفروع ولا معنى لذكرها هنا.

وأما حجـتنا فى المسألة قوله ﷺ: «من أدخل فى ديننا ما ليس فيـه فهو رد»[1] روته عائشـة رضى الله عنها وغيـرها، والخبـر فى الصحيـحين. والمنهى عنه ليس بداخل فى الدين فيكون مـردوداً باطلاً. وسؤالهم على هذا هو أن معنى قـوله ﷺ «فهو رد» أى: غير مقبول ولا يثاب عليه.

والجواب: أن الظاهر من قوله: رد هو بمعنى الإبطال والإعدام، كما يقال: رد فلان على فلان ماله، أى: أعدم يده وقـوته أو ثبت يد المردود عليه وأوجده وإذا كان الظاهر هذا لم يجز أن يحـمل عليه إلا بدليل ولأنا أجمـعنا على أن النهى يقتضى حـرمة المنهى عنه وحظره. ولهـذا المعنى إذا ارتكبه يأثم وإذا صـار محظـوراً لا يبقى مـشروعًا، لأن المشروع هو المطلق فعله فى الشرع. وهذا أدنى درجات المشروعية. والمحظور هو الممنوع عنه فى الشرع، فـيستـحيل أن يكون الشىء الواحـد محظوراً ومشـروعًا. ببينة: أن الله تعـالى قـد نص على التحـريم فى الربا بقـوله تعـالى: ﴿أحل الله البيـع وحـرم الربا﴾ [البقرة:٢٧٥] والمحـرم ما يجب الامـتناع عنه، وإذا وجب الامـتناع عنه لم يجـز أن يكون مشروعًا، لما بينا: أن أقل درجات المشـروع هو الندب أو الإباحة، إذا لم يكن عقد الربا مشـروعًا، لم يثـبت الملك المشروع، لأن الملك المشـروع لا يثبت إلا بالـعقد المـشروع. وتحقيق ما ذكرنا: فإن البياعات والأنكحة وسائر العقود ما عرفناها إلا بالشرع، فإنه لولا الشـرع لم يعرف شىء من هذه العـقود وقـد شـرع الله تعالى هذه العـقود على شـرط مخصوص فى محل مخصوص من فاعل مـخصوص فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً، وهذا لأن الأصل لما كان هو عـدم المشروعية، فإذا شـرع عقداً على وجه فـما كان على

(١) أخرجه البخارى فى الصلح (٥/ ٣٥٥) ـ الحـديث (٢٦٩٧) ـ ومسلم فى الأقضية (٣/ ١٣٤٣) ـ الحديث (١٧/ ١٧١٨).

غير ذلك الوجه بقى على العدم، وإذا بقى على العدم لا يصلح لثبوت حكم شرعى.

فإذا قالوا: إن قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة:٢٧٥] يتناول كل ما يسمى بيعًا، فيجب أن لا يوجد بيع ما إلا وهو داخل تحت الآية. فإذا وردت السنة بزيادة شرط أو تسمية محل، فلا يخرج العقد من كونه بيعًا لظاهر الآية. فإذا كان بيعًا دخل تحت المشروعية.

قالوا: وعلى أن صحة البيع تعرف بالفعل، ولو لم يرد شرع بالبيع، لكنا نعرف بالعقل أن من كان له ملك فى شىء، فجعله لغيره، يصير لذلك الغير، وإذا عرف بالعقل، لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه.

والجواب: أما الآية: قلنا: معنى الآية ﴿أحل الله البيع﴾ على ما ورد به بيان السنة.

والدليل عليه: أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذى وردت به السنة، ولأنه تعالى قد قال عقبه: ﴿وحرم الربا﴾ وعندهم الربا عقد منعقد مقيد للملك على ما ينعقل غير الربا ويفيده.

وأما قولهم: إن صحة البيع تعرف بالعقل.

قلنا: هذا محال: لأن البياعات عقود شرعية بإجماع الأمة، والعقود الشرعية لا تعرف إلا بالشرع. ثم نقول: إن سلم لكل مسلم: أن البيع وإفادته الملك كان يعرف بالعقل لكنا لم نترك العقل، بل رددنا الى الشرع، وقد صارت البياعات شرعية بإجماع الأمة.

ألا ترى: أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف بالعقل، والآن قد ارتفع ذلك حتى لا يجوز الإقدام على عقد ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع. وإذا صارت شرعية ظهر ما قلنا: إن ما لم يرد به الشرع بقى على عدم المشروعية، ولا يجوز أن يفيد حكمًا شرعيًا بحال.

واعلم أن هذا الذى قلناه ظاهر فى البياعات والأنكحة وسائر العقود، وهو فى العبادات أظهر، وذلك لأن المفعول عبادة، فإذا كان منهيًا عنه لم يكن عبادة، ولأن العبادة ما يتناوله المتعبد من المعبود والمنهى عنه لا يتناوله المتعبد فلا يكون عبادة.

ويمكن أن يقال: ما لا يتناوله المتعبد لا يسقط التعبد. وإنما قلنا: إن المنهى عنه لا يتناوله المتعبد لأن التعبد ما يتناول ما له صفة زائدة على حسنه، والمنهى عنه لا يكون حسنًا، فكيف تثبت له صفة زائدة على الحسن وجميع ما ذكرناه فى كلامهم يمكن

إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة، وسنجيب عن الكل.

واحتج بعض أصحابنا بأن النهي ضد الأمر ويقتضيه، والأمر يدل على إجزاء المأمور به فيجب أن يدل المنهي على عدم إجزائه، وإلا لم يكن ضده ولا يقتضيه، وقد قالوا على هذا: إن الأمر لما دل على إجزاء المأمور به، فالنهي الذي هو ضده لا يدل على إجزاء المنهي عنه، فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه، ونحن وإن قلنا: إن المنهي عنه يجزىء فلا نحكم لإجزائه لمكان النهي وقالوا على قولنا: إن المنهي عنه لو كان مجزئًا لكان طريق الشرع، والشرع إما إيجاب أو ندب أو إباحة، والنهي نفي جميع هذا.

قالوا: لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه.

ألا ترى: أنه يجوز أن تقول: إذا فعلتم ما نهيتكم أجزأكم عن الغرض، أو نقول: إذا بعتم ما نهيتكم عنه وقع به الملك. فإذا جاز هذا تصريحًا، جاز وإن لم يصرح به.

ونحن نجيب عن هذا فنقول: ما قلتم من التصريح على ما قلتم لا يجوز، وإن ورد على ذلك فيكون النهي [مجازًا][1] ولا يكون له حقيقة، وإذا ثبت هذا الأصل الذي قلناه، خرجت عليه المسائل. من مسألة البيع الفاسد ومسألة صوم يومي العيد، وأيام التشريق. وقد ذكرنا وجه ذلك في الفروع.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما الأول: فقد قسموا وقالوا: النهي يدل على فساد المنهي عنه بصيغة النهي وبمعناه أو شرعًا. هذا تقسيم باطل، لأنا بينا وجه فساد المنهي عنه، فينبغي أن يكون الكلام على ذلك، ويمكن أن يقال بصيغته، لأن صيغته تدل على عموم المشروعية، لأن المشروعية [بأمر وإباحة][2]، والنهي نفي ذلك. ويمكن أن يقابل بمعناه، لأنه قد دل النهي على قبح المنهي عنه وحظره، وهذا مضاد للمشروعية.

وقولهم: يجوز أن يكون الشيء مشروعًا من وجه ومحظورًا من وجه.

قلنا: قد ورد النهي عن نفس الشيء مطلقًا فصار محظورًا مطلقًا، وإذا صار محظورًا مطلقًا، لم يبق مشروعًا بوجه ما.

وقولهم: إن النهي ليس إلا طلب الكف عن الفعل، قلنا: بلى ولكن قد دل على الفساد بالوجه الذي قلنا.

(١) ثبت في الأصل [مجازٌ] بالرفع.

(٢) ما بين المعكوفين غير مقروء في الأصل.

والأولى: أن لا ندعى الفساد بصيغة النهى، لكن نقول: إنما جاء الفساد من حيث معنى النهى، وذلك المعنى على ما سبق.

وأما قولهم: إن معنى الفاسد كذا، ومعنى الجائز كذا.

قلنا: قد قام الدليل: أن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يكون معنى الفاسد مع أنه يجب قضاؤه، والقضاء لا يجب بالأمر الأول بحال، وليس هذا بشىء.

وقولهم: إنه يجوز أن النهى عن الشىء لنوع مفسدة تتصل بالمفعول وإن كان هو فى نفسه جائز.

قلنا: النهى عن نفس الشىء لا يكون إلا لمفسدة فى عينه، فلا يتصور أن يكون جائزاً. وهذا لأنه إذا ورد النهى عن نفس الشىء، فإن كان عبادة انتفى منه التعبد، وإن كان من عقود المعاملات انتفى منها الإطلاق والإباحة. وما لا يكون مباحًا لا يكون مشروعًا، وإذا لم يكن مشروعًا لم يبن عليه حكم الشرع.

وأما قولهم: إن النهى صيغة لغوية، والجواز والفساد شرعيان.

قلنا: وإن كان النهى لغة، لكن عرفنا: أن أهل اللسان عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به، المطلوب بالفعل والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل. ثم قد ذكرنا: أن النهى إنما نفى الشرع بالوجه الذى سبق ذكره.

وأما المسائل التى تعلقوا بها، فنقول أولاً: إن الأصول الممهدة من الشرع لا تنتقض، لأنه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعًا فى الشرع مخالفًا له، غير أن ذلك لا يعد نقضًا لذلك الأصل المشروع الموضوع، وإنما عدل فى ذلك الموضع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه من إجماع ونص، أو غير ذلك.

يبينة: أن النهى فى اقتضاء الفساد كهو فى اقتضاء التحريم، وقد يعدل به من التحريم إلى التنزيه، ولا يخرج النهى من أن يكون دالاً على التحريم، فكذا تصور النهى فى بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد لا يدل على أن النهى فى وضعه لا يدل على الفساد وأمثال هذا يكثر. ثم نقول: إن النهى إذا ورد عن نفس الشىء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد المنهى عنه.

فأما إذا كان النهى وارداً عن نفس الشىء لكن عن معنى آخر غيره وأضيف إلى الشىء مجازاً عن ذلك المعنى، فإنه لا يوجب فساد المنهى عنه. وعلى هذا تخرج المسائل: أما الصلاة فى الأرض المغصوبة فالنهى ليس عن الصلاة ـ لكن عن شغل أرض

الغير - وهذا يوجب النهى عن التعدى فى أرض الغير بلا صلاة، وقد بينا هذا فيما سبق فلا نعيد. وكذلك الطلاق فى حال الحيض، فإن النهى ليس لنفس الطلاق، لكن لإلحاق الضرر بالمرأة ولهذا يوجد الطلاق فى حال الحيض، ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر، وهو أن يطلق فى حال الحيض قبل الدخول، وكذلك الوطء فى حال الحيض، إنما نهى عنه لا لنفس الوطء [بل][1] لمباشرة الأذى، وقد ورد النص بهذا المعنى. وعلى هذا البيع وقت النداء، إنما نهى عنه للاشتغال به عن السعى. ألا ترى [أنه][2] لو اشتغل بشىء آخر غير البيع كان النهى متناولاً إياه. وأما فى سائر ما ورد به النهى فقد تناول نفس الشىء، فإن النهى عن البيع بالخمر نهى عن نفس البيع، وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك النكاح بغير شهوة. وعلى هذا النهى عن صوم يومى العيد وأيام التشريق. بدليل أنه لا يتصور وجود النهى إلا عند نقل هذه العقود.

والحرف: أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمر إلا عند مباشرة بيع الخمر، ولا يتصور ارتكاب الربا إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك فى البيع بشرط فاسد لا يوجد ارتكاب ذلك النهى إلا عند وجود البيع، وكذلك فى صوم يومى العيد لا يوجد ارتكاب النهى إلا عند فعل الصوم بالنية مع الإمساك. حتى لو أمسك ولم ينو الصوم، فإنه لا يكون مرتكبًا للنهى. وفى المسائل التى أوردها يتصور ارتكاب النهى من غير وجود تلك العقود أصلاً، وهذا جواب معتمد فى غاية الظهور، وفيه غنى عن خبط كثير من الأصحاب فيها. وأما الإحرام مجامعًا فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم غير مجامع، لأنه ينعقد فاسدًا، ولأنه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه، والنقص عن عهدته، فليكن سائر العقود الفاسدة. كذلك النهى لا يفيد المطلوب من الملك فى البيع، والحل فى النكاح، والخروج عن عهدة النذر فى صوم يومى العيد وأيام التشريق خلاف ما يقوله الخصم، فإنهم قالوا: إذا نذر صوم هذه الأيام وفعلها خرج من عهدة النذر، فإن قالوا: أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله. فهلا قلتم: إنه لا ينعقد أصلاً. قلنا: انعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على أنواع، فيجوز أن يقال: يكون هذا الأصل وإيقاع المرء فى عهدة أفعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمة ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.
(٢) زيادة ليست فى الأصل.

لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم تدخل هذه المسألة على الأصل الذى قلناه.

وأما طريقة أبى زيد: فاعلم أن معتمده فى طريقته هو أن النهى لا يتحقق إلا مع تصور المنهى عنه، فقد قال الأصحاب: إنه متصور لولا النهى، فلتصوره لولا النهى صح النهى. والنهى يعمل عمله على ما قدمناه. ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: إن النهى لإعدام الشىء شرعًا. لا لإعدامه حسًا، فلما أنه متصور حسًا صح النهى عنه، ولما أن النهى قضيته نفى المشروعية عن المنهى عنه على ما سبق، انعدم شرعًا.

وقولهم: إن المنهى عنه هو الصوم المعلوم، والبيع المعلوم فى الشرع، وأما مجرد الإمساك فليس بصوم، ولو كان صومًا فهو صوم لغة لا شرعًا، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة، والبيع حقيقة حتى يصح النهى. وجوز الأصحاب من هذا ما قلنا: إنه قد يتصور لولا النهى، فهذا لا يدفع الإشكال، فليس مما يقنع به الخصم. ويمكن أن يجاب فيقال: الصوم الذى هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك، وهذا متصور من العبد، وقد صح النهى لتصوره منه. وأما خروجه عن كونه صومًا شرعًا، ليس لمعنى من قبله، لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك، أو يقال: لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه، والصوم لا يكون صومًا إلا بفعل العبد، واتصال أمر الشرع به، فصار المفعول صومًا من حيث النظر إلى فعل العبد، وصح النهى لذلك، ولم يكن صومًا من حيث النظر إلى إطلاق الشرع كذلك أوامره به. وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحصيل النهى، فإذا تحقق النهى بما قلناه حتى إذا ارتكبه كان عاصيًا لارتكابه النهى فاعلاً ما منع منه وحظر عليه. والمنهى عنه ما يعاقب على فعله. وقد وجد بما فعله العبد على وسعه وطاقته، وليس فى وسعه الصوم إلا بهذا الذى وجد منه، وإذا ثبت تحقق النهى يسقط ما قالوه جملة. وهذا لأن الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع، وليس إلى العبد ذلك، وإنما العبد ذلك إيقاع الفعل باختياره، فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع صح شرعًا، وانبنت عليه الأحكام الشرعية، وإذا وقع على خلاف أمر الشرع كان الأمر باطلاً، ولم يبتن عليه الأحكام الشرعية، ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسى فيه عن المفطرات، وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات فى حال حيضها متحقق حسًا وصورة، ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية.

ونقول أيضًا: ذكر الصوم والبيع وغير ذلك فى النهى ليس لتحقيق هذه العقود،

ولكن ذكرها لتعريف ما يعمل فيه النهى من الإبطال الشرعى وهذا كالنهى عن بيع الحر، وعن بيع الخمر، وعن بيع الملاقيح، والمضامين، [و][1] ليس ذلك لتحقيق البيع، ولكن لتعريف ما وقع القصد إلى إفساده وإبطاله.

وإن قالوا: فالصوم والبيع لا يكون منهيًا عنه إذا قلنا هو منهى عنه، لأن عمل النهى ظهر فيه من فساده وإبطاله، ولكن ذكره لم يدل على تحقيقه فى نفسه، لأنه لتعريف ما يبطل ويفسد على ما ذكرنا. وأما كلامهم على فصل القبح والحظرية فضعيف جدًا. ومتى سلم أن المفعول محظور لا بد أن يخرج عن كونه مشروعًا. وقولهم: محظور من وجه، مشروع من وجه.

قلنا: هذا محال، لأن الحظرية بالنهى والمشروعية بإطلاق الشرع. وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق فى شىء واحد لم يتصور أيضًا اجتماع حكمهما فيه.

وأما وطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

فنقول: إنه محظور من كل وجه، إلا أنه سقط الحد وثبت النسب لوجود الملك، فى بعض الجارية لوجود حق الملك للأب فثبت ما ثبت من سقوط الحد وثبوت النسب لوجود نفس الملك أو لوجود نفس حق الملك، لا لأجل أن الوطء صار مشروعًا من وجه، وكذلك الوطء فى النكاح الفاسد لا نقول: إنه مشروع بوجه إذا سقط الحد وثبت النسب لاختلاف العلماء.

وفى مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته لأجل الاشتباه الذى وجد فيه، وهذا لأنه لما أقدم على الوطء على قصد أنه حلال له وهو موضع يشتبه فيه الأمر، فلم يستحق عليه الحد الذى هو عقوبة، وثبت النسب احتياطًا. فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة. وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه فى كثير من المسائل والله المرشد للحق والهادى إلى الإصابة بمنه وعونه. تم باب الأوامر والنواهى.

وقد قال بعض أصحابنا: إن النهى يكون بمعنى النفى فى كثير من المواضع وضرب لذلك أمثلة. غير أن ذلك غير مرضى فى هذه المسألة، لأنه يؤدى إلى الحكم بكون المنهى مجازًا فى نفسه، إذ النهى والنفى بابان مختلفان، وإنما ينبغى أن نتكلم فى هذه المسألة مع تبقية النهى على حقيقته، وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون الله وتوفيقه.

* * *

---

(١) سقط من الأصل.

(القول فى العموم والخصوص)

اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. هذا هو المعقول من كون الكلام عامًا.

ألا ترى: أن قولنا: الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له، لأنه يستغرق الرجال دون غيرهم إذا كان لا يصلح لغيرهم وكذلك لفظة «من» فى الاستفهام، نحو قول القائل لغيره: من عندك؟ فلأنها تستغرق كل عاقل عنده، ولا يتعرض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده، لأنها لا تصلح فى هذه المواضع لهم. وكذلك قولنا: «كل» تستغرق كل جنس يدخل عليه، ولا يتناول من لا يدخل عليه، لأنه لا يصلح له.

وقد قال بعض أصحابنا: العموم كل لفظ عم شيئين فصاعدًا، وقيل: ما استقل لفظه بنفسه ولا يشتمل على مسميات بجنسه، وقد يستعمل فى شيئين ويستعمل فى جميع الجنس:

أما الأول: فكقولك: عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء.

وأما الثانى: فكقولك: عممت الناس بالعطاء. وإذا عرف حد العموم فتبين أولاً إثبات الصيغة للعموم فى اللغة والشريعة، ثم نذكر عقبه ما يتلوه من الفصول المذهبية والمسائل الخلافية إن شاء الله تعالى.

(مسألة) للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعًا.

وهذا قول جملة الفقهاء، وكثير من المتكلمين.

وقال أبو الحسن الأشعرى ومن تبعه: إنه ليس للعموم صيغة موضوعة فى اللغة، والألفاظ التى ترد فى الباب تحتمل العموم والخصوص، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما أريد بها[1].

---

(١) اعلم أن هذه المسألة هى المعنون عنها فى كتب الأصول بأنه هل صيغ العموم حقيقة فى العموم؟ فالعلماء الذين يعتد برأيهما اتفقوا على أن صيغ العموم السابقة تستعمل فى العموم واختلفوا هل استعمال هذه الصيغ فى العموم حقيقة أو مجاز. على خمسة أقوال:
أحدها: الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص - وإلى ذلك ذهب الشافعى وجمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء واختاره ابن الحاجب والبيضاوى.
=

وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجـوه من الكلام أقواها فى الجدال قـولهم: إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة لكان ذلك مـعلومًا. إما بالبديهة أو بإخبار الواضعين، كذلك لنا إما بمشافهة أو بنقل عنهم إما بالتواتر أو بالآحاد أو أن يكون طريق ذلك الشرع.

قـالوا: وليس الخـلاف مـعكم فى أن ذلك مـعلوم شـرعًا، لأنكـم تدعـون العلم بالاسـتغـراق من جهـة اللغة قـبل الشرع. ومـعلوم أن العلم فى ذلك ليس من حـيث البديهة، وما شاهدنا الواضعين ليشـافهونا بذلك، ولو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم كعلمنا من ذلك كما علمتم، وأخبار الآحاد ليست بطريق العلم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم.

وقالوا أيضًا: هذه الألفاظ التى يدعون فيها الاستغراق تسـتعمل فى الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحـد، فإنها تـرد والمراد منها البعض، وترد والمراد منـها الكل. وليس حملهـا على أحدهمـا بأولى من حملهـا على الآخر، فوجب التـوقف. كمـا تقول فى الأسماء المشـتركة من اللون والعين وغيـر ذلك، بل هذه الألفاظ تستعـمل فى أكثر هذه المواضع إلا فى البعض دون الكل.

ألا ترى. أنه يقـال: أغلق الناس أبوابهم، وفتح الناس حـوانيتـهم، وافتـقر الناس وجاع الـناس، وجمع السلطان التـجار، وغـير هذا. والمراد من كل ذلك البـعض دون الجميع ولو كـان اللفظ حقيقة فى العـموم لكان أكثر كلام الناس مـجازًا. يبينة: أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ فى الخصوص، فالظاهر من استعمال الاسم فى الشىء أن يكون حقيقة فيه، إلا أن يمنع مانع من كونه حقـيقة فيه، وإذا كان حقيقة فى البعض وحقيـقة فى الاستيعاب، كـان الاسم من الأسماء المشتركـة. وقالوا أيضًا: لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء منه نقصًا ورجوعًا.

= والثانى: الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم.

والثالث: صيغ العموم مشترك لفظى بين العموم والخصوص ـ وهو أحد قولين للأشعرى.

والرابع: الوقف وعدم الجزم لشىء مما سبق من الحقيقة أو المجاز وهو القـول الثانى للأشعرى ومختار القاضى أبى بكر الباقلانى.

والخامس: صـيغ العموم حقـيقة فى العمـوم فى الأوامر والنواهى، ولا يدرى أهى حقيـقة فى العموم أو مجاز فيه إذا كـانت فى الأخبار، انظر نهاية السول (٢/ ٣٩٥)، البرهان (١/ ٣٢٠)، المستـصفى (٢/ ٣٥)، إحكام الأحكام (٢/ ٢٩٣)، أصول الـفقه للشيـخ محمـد أبو النور زهير (٢/ ٢٠٩، ٢١٠).

فإن قلتم: لم يكن نقصًا وقبيحًا. نقول: لو لم يكن قول القائل: ضربت كل من في البلد إلا بني تميم نقصًا وقبيحًا، لكان قوله: ضربت كل من في الدار، لم أضرب كل من في الدار غير قبيح ولا مناقصة، وحين كان نقصًا وقبيحًا. كان الأول نقصًا وقبيحًا. وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا: لو كان لفظ العموم يستغرق لجرى للاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس، ثم يستثنى منه شخصًا، نحو أن يقول: رأيت زيدًا رأيت عمرًا رأيت خالدًا هكذا إلى آخره، ثم نقول: إلا زيدًا، فإذا قبح هذا وجب أن يقبح الأول، لأنهما في المعنى واحد على زعمكم، ولما حسن الاستثناء علمنا/أن لفظ العموم غير مفيد للشمول.

وقالوا أيضًا: لو كان لفظ العموم مستغرقًا لكل الجنس لما حسن أن يستقيم المتكلم به، لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث. ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلاً يقول: ضربت كل من في الدار، فإنه يحسن منه أن يقول: ضربتهم كلهم أجمعين، وأن يقول: ضربت زيدًا فيهم، وفي حسن ذلك دليل على ما قلناه كما سبق، وكذلك يحسن التأكد، وإذا أفاد الشمول لما حسن، لأن التأكيد يفيد ما أفاده المؤكد، وذكروا شبهة في لفظ «من» قالوا: لو كان لفظ «من» يفيد الاستغراق لاستحال جمعه لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيده المجموع. وإذا كان لفظ «من» قد أفاد الاستيعاب عندكم، فلا يتصور أن يفيد جمعه شيئًا زائدًا، فينبغي أن لا يصح جمعه وحين صح جمعه دل أن لفظ «من» لا يفيد الاستيعاب بنفسه، والدليل على وجود الجمع في كلمة من قول الشاعر:

أتوا [بابي][1] فقلت [من][2] أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلامًا

قالوا: ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازًا، لأنه يكون مستعملاً في غير ما وضع له، واللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له يكون مجازًا، كسائر الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها. وربما يقولون: ينبغي أن لا يجوز تخصيص العموم الوارد في الكتاب بالسنة، لأنه إسقاط بعض ما يثبت بالكتاب والسنة أو القياس، فينبغي أن لا يجوز، كما لا يجوز النسخ، وحين جاز دل على ما قلناه.

(١) ثبت في الأصل (باري).
(٢) ثبت في الأصل (منون).

وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى فى قصة نوح عليه السلام: ﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابنى من أهلى، وإن وعدك الحق﴾ [هود:٤٥] فأخبر الله تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ، ولم يعقب ذلك بنكير، بل ذكر جوابه له أنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فدل أن مقتضى اللفظ العموم، وأن له صيغة يتعلق بها فى الحجة. وأيضًا، فإنه روى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾ [الأنبياء:٩٨]، قال عبد الله بن الزبعرى: خصمت محمداً ورب الكعبة فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: قد عبدت الملائكة وعبد المسيح، فإن دخلوا النار فنحن ندخل كما دخلوا، فأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾(١) [الأنبياء:١٠١] فاحتج على النبى ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر الله تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلان فى عموم اللفظ. ولو كان اللفظ لا يقتضى العموم لما احتج به، ولكان إذا احتج به أنكر النبى ﷺ ذلك، ولأن الله تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس﴾ [الأعراف:١١] ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ورد الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد﴾، وقال: ﴿فاخرج إنك من الصاغرين﴾ [الأعراف:١٣] فلما أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود دل أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول، إذ لولاه لتوقفوا ولم يبادروا، ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر وعاقبه الله تعالى وطرده، لم يقل معتذراً: إنى لم أعرف دخولى فى اللفظ، فإن الكلام للعموم والشمول، بل عدل إلى شىء آخر فقال: ﴿خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف:١٢] فهذه القصة من أولها إلى آخرها تدل أن للأمر والنهى والعموم والخصوص صيغة معلومة وقضية مفهومة لا يجوز خلافها بمطلق اللفظ وبمحض الصيغة.

ويدل عليه: أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ [العنكبوت:٣١] عقل منه العموم، ولذلك خاف الهلاك على لوط فقال: ﴿إن فيها لوطًا﴾ [العنكبوت:٣٢] ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكة لوطًا وأهله من المهلكين بضرب تخصيص واستثناء فقالوا: ﴿نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله﴾ [العنكبوت:٣٢]

(١) عزاه الحافظ السيوطى إلى أبى داود فى ناسخه وابن المنذر وابن مردويه، انظر الدر المنثور (٣٣٨/٤).

الآية، فهذه الآيات دلائل معتمدة وبراهين ظاهرة ونهاية ما يقولون على هذه الألفاظ هو أن هذه الألفاظ محتملة للعموم عندنا، وإن لم يكن للعموم صيغة، ولأجل الاحتمال حسن موردها وصح السؤال والجواب عن ما ذكرتم فيها، ونحن نقول على هذا: لو كان فى هذه الألفاظ مجرد الصلاحية للعموم لأنها صيغة فيها، لكان السؤال بطريق الاستفهام، وهو أن يقول القائل: فى هذه القصص الواردة فى الكتاب كلها هل دخل فلان فى الخطاب أو لا؟، ثم إذا عرف الدخول يبنى عليه ما يقوله.

فإن قالوا: إن هذه الألفاظ حملت على العموم لا بصيغتها، لكن لقرائن اقترنت بها.

قلنا: لا قرينة تعرف، وإنما وجد مجرد اللفظ عريًا عن الدلائل، فمن زاد على القرائن فعليه البيان وقد استدل الأصحاب أيضًا بما نقل عن الصحابة من الاحتجاج بالعمومات فى مسائل كثيرة، غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غنية وكفاية.

ونستدل فى إثبات ألفاظ العموم فى اللغة فنقول:

الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراده، فجرى هذا مجرى السماء والأرض، والفرس والحمار وما أشبه ذلك فى ظهوره بين الناس ومسة الحاجة إلى العبارة عنها، فكما لم يجر مع هذا الداعى الذى هو داعى الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص لكل واحد منها مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعانى، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة. كذلك لا يجوز أن لا يضعوا للاستغراق أسماء مختصة، وليس يجوز من أمة عظيمة فى أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد، ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه حاجة الناس أسماء تخصه.

فإن قيل: ليس بممتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة. أليس العرب مع كثرتهم لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل، ولا وضعوا للاعتماد سفلاً ولا للاعتماد علواً، ولا للكون الذى هو يمنة أو يسرة عبارة، ولا وضعوا لرائحة الكافور أو رائحة العنبر أسماء تخصها، والحاجة إلى ذلك شديدة، والأمر فى ذلك ظاهر. ثم قالوا: لا حاجة بالمتكلم إلى وضع لفظ الاستغراق، لأنه يمكن للمتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعلمهم بالذكر واحداً واحداً.

قالوا: ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ويذكروه بلفظه مع قرينة وشاهد

حال، أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل، بأن يقول: كل من دخل دارى ضربته، لأنه دخل دارى، فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كل من دخل الدار.

والجواب: أما الأول: فلا يصح، لأن الأشياء التى ذكروها غير ظاهرة، فيجوز أن لا يضعوا لها عبارات تخصها، بخلاف معنى العموم والشمول، والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم تكن لها أسامى مفردة فلها أسامى مركبة.

وبيانه: أنه يقال: اعتمد سفلاً واعتمد علواً، أو يقال: قال يمنة أو يسرة، ويقال: رائحة الكافور ورائحة العنبر إلى سائر الروائح، ويقال: فى الماضى ضرب زيداً، وفى المستقبل يضرب زيداً. وهذا بخلاف ما تنازعنا فيه، لأنه ليس عند خصومنا فى اللغة كلام موضوع ولا مركب منبىء عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة.

وأما قولهم: إنه يعد الأشخاص واحداً واحداً.

قلنا: هذا يطول ويسبق، فلا يجوز المصير إلى مثل هذا.

وقولهم: إنه يفيد العموم والشمول بقرينة أو أمارة أو دلالة.

قلنا: يبعد أن تضع العرب للشىء الواحد عدداً من الأسامى ثم يكتفون فى معنى الشمول والعموم بقرينة أو بإشارة مع اتساع العبارات وضيق القرائن والأشارات، وعلى أن العلم من حيث الدلالة أو الإشارة، ليس مما يصلح لجميع الناس، بل هو شىء خاص يقع للبعض دون البعض، فلا يجوز أن يقع الاقتناع به فى مثل هذا المعنى الظاهر، وكذلك الجواب عن التعليل الذى ذكروه، وعلى أنه ليس كل معنى يعرف علته حتى يعلل بها.

ألا ترى: أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من فى الدار نائم أو ضارب أو آكل وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة، حتى يعلل بها.

قالوا: إنما يصح هذا الدليل الذى ذكرتم أن لو كانت الأسماء مواضعة من أهل اللسان. وأما الأسماء توقيف فليس يوجد فيها هذا الدليل.

قلنا: ومن يسلم لكم، أن الأسماء توقيف، وعلى أنا نقول: الأسماء بعضها على التوقيف وبعضها على الوضع، وهذا هو الأولى. فينبغى إذا لم يوجد فى شىء توقيف واشتدت حاجتهم إلى وضع اسم له أن يضعوا كلاماً يكون أسماء له، كما أن من أحدث آلة جديدة يجوز أن يضع اسماً لها ومن ولد له ولد يجوز أن يضع اسماً له، فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكبيرة بذلك أولى.

(دليل آخر): أن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب، لأن المتكلم يعلم ما فى نفسه، وإن لم ينطق لسانه، وإنما يريد بكلامه إفهام غيره. والإبانة له عن المراد الذى فى نفسه، فما كان كذلك وجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا فى أبياتهم ألفاظًا تعارفونها، ووضعوا لكل شىء أرادوا الإبانة عنه سمة ورسموا لكل معنى منه رسمًا يعلم به المراد ويقع به التمييز بين الشىء وضده، فلا يجوز إبطال ما أصلوه منها وإزالته عما وضعوه عليه وحمل ألفاظهم على ما يؤدى إلى التعرى عن الفائدة، كما لم يجز ذلك فيما وجد فى أوائل كلامهم من مفرد إلى الأسماء والحروف التى هى أدوات الكلام، فهذه الأسماء المفردة والحروف التى هى أدوات كلها مقيدة، والأسماء المركبة وكذلك الأفعال مبنية من الأسماء المفردة ومردودة إليها، وخالفوا بين السمات، وزادوا ونقصوا من الحروف، وفاوتوا بين جهات الإعراب لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد، وقد قالوا: فى باب الأسماء رجل، وفى التثنية رجلان، وفى الجمع رجال. وقالوا: فى المشتق مشرك ومشركان. وقالوا فى أبنية الأفعال للواحد فى باب الأمر: افعل، وللاثنين افعلا، وللجمع افعلوا. وكما قيل فى الإخبار عن الفعل الماضى فعل، وفى المستقبل يفعل، وفيما يدخله التراخى سيفعل. وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره: استفعل، وقالوا فيما تكلفه من الفعل من غير مطاوعة تفعل، فكلما خالفوا بين الشىء والشىء فى القصد خالفوا بين المصارف فى الشكل والهيئة لنعلم أنهم لم يضعوا قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعانى، ولم يرتبوا هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات. وإذا تقرر ما ذكرناه، فكان الأمر فى هذا مشهورًا عند أهل المعرفة باللغة، وبأن من قال للفظ الجمع الذى ذكروه فى الأسامى والأفعال معنى.

وقالوا: تناوله للعدد الشامل للجنس وللبعض من ذلك أو للواحد والاثنين على وجه واحد، فقد رام الجمع بين ما فرقوا والتفريق بين ما جمعوا، وحمل بعضها على البعض مع التفريق من أهل اللسان، ومن رام هذا فقد رام قلب اللغة وإبطال البيان وإيقاع العلم فى اللبس والتشكيك، وهذا فاسد قطعًا بلا إشكال ولا مرية.

قالوا: إذا لم يدع قلب اللغة، ولا زعمنا أنه لا بيان فى حملها، لكن قلنا: إن هذه الألفاظ التى ادعيتم لها العموم محتملة فى وضعها معرضة أن يكون المراد بها الشىء وغيره، فإنها توجد والمراد بها العموم والاستغراق، وتوجد أخرى والمراد بها الخصوص والإفراد. فإذا كان كذلك لم يجز القضاء عليها بأحد وجهى الاحتمال إلى أن يقوم عليها

دليل المراد، وهذا كسائر الأسماء المشتركة.

قلنا: قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على قسمة المعانى ووجدنا صيغة للعموم صيغة امتاز بها عن صيغة الخصوص، ومراتب الأسماء مبنية على مراتب المسميات، فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن غيرها، وقد وجدنا لها ظاهراً يهيأ العلم به، فلم وجب التوقف فيه مع وجود سمة امتازت بها عن غيرها من السمات ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها، فهل هذا إلا ضرب الأسماء فى بعضها ببعض، وتعكيس اللغة، ودفع البيان منها. وأما الأسامى المشتركة فهى ألفاظ معدودة، وكلمات يسيرة كقولهم حيوان ولون وعين وأمثال ذلك. وليس إذا لم يوجد فى اللغة إلا أشياء يسيرة ظاهرة تصار إليه ومعان متعينة لها ما يجب أن تتوقف عن سائر الأشياء التى لها ظواهر معلومة ودلائل معروفة. ولهذا إذا ذكر الحيوان واللون والعين لم يتبادر إلى الفهم شىء من معانيها المشتركة دون شىء، بل يكون فى موقف واحد من التسابق إلى الفهم والبدار إلى المراد. وأما لفظ العموم فيتبادر منه إلى الفهم الشمول والاستغراق، وهذا شىء تبين لا خفاء به أصلاً.

(دليل آخر): إن القائل إذا قال: من دخل دارى ضربته، حسن أن يستثنى منه كل عاقل شاب. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فإذاً لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة «من»، فلو كانت لفظة من غير مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها، ولما صح الاستثناء منها، وهذا دليل معتمد. قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فعلى هذا صح استثناء كل عاقل لأنه يصلح دخول كل عاقل تحته، لأنه دخل تحته حقيقة.

والجواب: أنه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه لحسن أن نقول: اضرب رجلاً إلا زيداً، أو رأيت رجلاً إلا زيداً، لأن كل رجل يصلح دخوله تحت قوله: ضربت رجلاً فقد صلح دخول زيد فى اللفظ، ولم يصح استثناؤه، فدل أن الاستثناء إنما يصح فى مسائلنا، لدخول المستثنى منه تحته حقيقة. نبين ما قلناه: أن الاستثناء يحسن دخوله فى العشرة، مثل أن يقول القائل لفلان: علىّ عشرة إلا واحداً واثنين، وإنما حسن دخوله على العشرة، لأنه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها.

ألا ترى: أنه لا يحسن استثناء كلها، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها، فكذلك هاهنا لما حسن الاستثناء بأن نقول: أعط من دخل دارى إلا الطوال منهم، وكان هذا الاستثناء

حقيقة، عرفنا قطعًا أن المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ المذكور، وأما تعلقهم فى حجتهم بفصل الاستثناء.

وقولهم: إنه لو كان اللفظ الوارد فى العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء نقضًا ورجوعًا.

قلنا: لا يكون نقضًا ولا رجوعًا، لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد عن الاستثناء أو ما يجرى مجراه، وإذا استثنى فلم تجرد.

ونقول أيضًا: إن لفظ العموم يقتضى استغراق ما دخل عليه، وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى، ولا جرم هو مستغرق له.

وأما قولهم: إنه إذا عدد أشخاصًا، ثم استثنى شخصًا واحدًا منهم لا يجوز، فيجب أن يكون اللفظ العام كذلك.

قلنا: هذا كما يلزمنا يلزمكم، لأنكم تقولون: إن لفظ العموم حقيقة فى الاستغراق وحقيقة فى البعض، لأنه اسم مشترك يتناول الكل ويتناول البعض، فيكون حقيقة فيها، مثل اللون والحيوان، ثم قلتم: إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح، ولو أنه عدد الأشخاص، ثم إنه استثنى لا يصح، وهذا لأن الاستثناء إنما يحسن فى لفظ واحد يشمل أشخاصًا، ثم يستثنى بعض الأشخاص، فأما إذا تعدد الألفاظ فيصير كل لفظ كالمنفرد عن صاحبه، فإذا استثنى فيكون كأنه استثنى الكل من الكل، وهذا لا يجوز، لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل.

(دليل آخر): وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص وجعلوا أحدهما فى مقابلة الآخر. فقالوا: مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص، كما فصلوا بين الأمر والنهى، وكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه، فكذلك العموم والخصوص يدل عليه أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفًا لتأكيد الآخر، فقالوا: رأيت زيدًا نفسه، ولم يقولوا: رأيت زيدًا أجمعين. وقالوا: رأيت القوم أجمعين، ولم يقولوا: رأيت القوم نفسه، وكما أن تأكيدهما مختلفان فكذلك وجب أن يختلفا، لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد.

واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل فى هذه المسألة، غير أنا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة، وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات، والدليل الثانى من حيث اللغة، والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء، وقد حرر بعضهم

فقال: استيعاب الجنس حد هو أحسن التعبير، فيكون له صيغة يراد بصيغته من غير قرينة كالفرد والتثنية.

أما الجواب عن كلماتهم: أما الأول: قلنا: قد أجبنا عن هذه الشبهة فى ابتداء باب الأوامر فلا معنى للإعادة.

والحرف أنهم يقولون: إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونهم، فيدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا، وإن ارتكب منهم ما ارتكب، وقال: إنها غير موضوعة للاستيعاب بحال فهذا محال، لأنا نعلم بالضرورة وبالنقل عنهم وفى مستعمل كلامهم أن لفظ كل والجميع إذا استعملت فى الاستغراق، لم يكن مجازاً، ولو لم نعلم ضرورة يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك، وذكرنا أيضاً أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشتراك، وقد سبق تقرير هذا.

وأما دليلهم الثانى قولهم: إن هذه الألفاظ تستعمل فى الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد. قلنا: إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل فى الاستيعاب وما دونه على الحقيقة، فلا نسلم ذلك، وكذلك إن قالوا: إنه يستعمل فى كل واحد منهما من غير قرينة لا نسلمه أيضاً.

ونقول: ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله فى الاستغراق، فإن استعماله فى الاستيعاب بصيغة وفيما دونه بقرينة تنضم إليه، وهو من استعمال اسم الحمار فى البهيمة والبليد، واسم الأسد فى الحيوان المخصوص والشجاع، وليس كثرة الاستعمال دليل على الحقيقة، ولا قلة الاستعمال بدليل على المجاز، إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه أخر.

ويقال لهم: أليس قولنا: أمر يستعمل فى الشأن والفعل، وليس بحقيقة فيهما، وقد كثر استعمال لفظ الأمر فى الشأن والفعل كثرة استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب، فإن قالوا: إنا عرفنا كون استعمال الأسد فى الشجاع والحمار فى البليد مجازاً بطريق الضرورة، فهل تعرفون استعمال لفظ العموم حقيقة فى الاستيعاب، فإذا استعمل فيما دونه فلا بد أن يكون مجازاً وليس كل مجاز يعرف ضرورة ولكن يعرف دليل يقوم عليه. فإن قالوا أنتم لا تقولوا أن العموم إذا طبق يكون مجازاً قلنا قد ذهب جماعة من الأصوليين أنه يصير مجازاً، ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا.

وإن قلنا: لا تصير مجازاً، فلأن المجاز ما استعمل فى غير ما وضع له والعموم والخصوص قد استعمل فى بعض ما وضع له، فلهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء. واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة مع المتكلمين، فينبغى إذا تكلمنا معهم أن نقول: إنه يصير مجازاً. وقد قال الأصحاب على قولهم: إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل فى البعض. قال: يجوز أن يكون اللفظ حقيقة فى معنى ثم يستعمل فى غيره أكثر.

ألا ترى: أن الغائط حقيقة فى الموضع المطمئن ثم أكثر ما يستعمل فى الخارج من الإنسان، وكذلك الشجاع عن حقيقة فى الحية ثم أكثر ما يستعمل فى الرجل البطل، وكذلك العذرة والمفارة إلى ما يشبه ذلك.

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبنا عنه.

وأما قولهم: إنه يحسن الاستفهام والتأكيد.

قلنا: الاستفهام قد يكون طلبًا لمطلق الفهم وإزالة الالتباس، وقد يكون طلبًا لزيادة الفهم، وزيادة الفهم فهم، وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير متحفظ فى كلامه، ويظن به السهو فيستفهمه ويستبينه. بمعنى إن كان ساهيًا أزال سهوه.

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول الرجل: ضربت فلانًا، فتقول: أضربت فلانًا؟ أو يقول: ضربت كل من فى الدار. فتقول: أضربتهم كلهم، فيقول: نعم، ضربتهم كلهم، فنجيبه باللفظ الأول. فدل أن المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظن الغلط.

وأما التأكيد الذى تعلقوا به فيبطل تأكيد الخصوص، مثل قول القائل: جاءنى زيد نفسه، وكذلك تأكيد ألفاظ الفرد، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة﴾ [البقرة:١٩٦]، وكذلك قولهم: ألف تام، فقولهم: ألف قد أنبأ عن التام.

فإن طلبوا فائدة التأكيد.

قلنا: فائدته زيادة العلم. وهذا لأن بالتأكيد يزداد الأمر جلاءً وبيانًا، فيزداد علمنا، وقد يكون فى ذلك مصلحة لنا، وإن لم نقف عليها.

ألا ترى: أن الله تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول الواحد، وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد، وأيضًا يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز أو احتمال مستعمل. وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا يوجد فى المؤكد بطل تعلقهم بهذا الفصل.

وأما دليلهم الذى ذكروه فى كلمة من قولهم: إنه يجمع بمنون.

قلنا: قولهم منون، وإن كان لفظه لفظ الجمع فليس بجمع على الحقيقة، لأنه يستفاد منه ما يستفاد من قوله: من عندنا وعند المخالف. ألا ترى أنه لو قال القائل: من أنتم؟ كان استفهامًا عن جماعتهم، كما أن قوله: منون استفهام عن جماعتهم. وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة، وليس فى اللغة لفظ يختص بالاستغراق، ولفظ منون عندهم مشترك بين الاستغراق والبعض، كلفظ من، فلم تفد أكثر ما تفيده لفظ من، فيثبت أن هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم، فلم يكن فيه دليل علينا.

وأما الدليل الأخير الذى قالوه، فقد أجبنا [عنه][1]. واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على أقل الجمع، وهو ثلاثة، وتوقف فيما زاد.

وقيل: إنه قول أبى هاشم، وذهب إليه من الفقهاء محمد بن شجاع البلخى. والدلائل التى أقمناها فى إثبات الاستيعاب واستغراق اللفظ لكل ما يصلح له يبطل هذا القول، وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له، فالثلاث وما زاد عليه فى الصلاحية واحد فليتناول الكل تناولاً واحدًا، فلم يجز أن يحمل على بعض ما ينتظمه اللفظ دون البعض.

وتعلق من قال بالقول الثانى: بأن دخول الثلاثة فى اللفظ يقين وما زاد يحتمل، فلا يثبت دخوله بالشك.

والجواب: أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاث، لأن اللفظ الموضوع للاستيعاب والاستغراق جميع ما يصلح له اللفظ، ويستحيل أن يقال: إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين وبعض ما يصلح له مشكوك فيه. وهذا لأنه لما يتناول كل الأعداد على وجه واحد، فلم يجز هذا التفريق بوجه ما.

فإن قالوا: أليس إذا قال : لفلان علىّ دراهم، يقبل تفسيرها بثلاثة، ولا يقبل فيما دون الثلاثة.

قلنا: هذا لا يقتضى الاستيعاب.

قالوا: ما قولكم إذا قال: لفلان علىّ الدراهم.

قلنا: كذلك نقول، ولكن إنما لم يحمل على الجميع، لأنه لا يتصور حمله على جميع الدراهم، لأنه لا يتصور أن يكون أتلف عليه كل درهم فى الأرض أو استقرض كل درهم فى الأرض، فعدل عن العموم، لأنه لم يكن حمله على العموم.

(١) زيادة ليست فى الأصل.

ومن فروع هذه المسألة:

أن أبا بكر الصيرفى قال: إذا ورد لفظ العموم يجب أن يعتقد العموم بنفس الورود.

وقال ابن سريج: يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع، فإذا لم يجد الخصوص اعتقد العموم. واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن لفظ العموم موضوع للاستغراق، فإذا ورد وجب أن تعتقد ما وضع له اللفظ كلفظ الخصوص، وكلفظ الأمر والنهى. قال، ولأن النظر لا يتناهى، فيجوز أن لا يجد مخصصاً فى النظر، ثم نجد فى النظر الثانى، وما لا يتناهى لا يصار إليه. قال: فلأن الذى صار إليه ابن سريج قول بالوقف، وقد ذكرنا بطلانه.

وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج: هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة، ولا بد من طلب التجرد ليحمل على المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الطلب يعرض للخطاب الوارد على دلائل الشرع لتعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا. ثم إذا لم نجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة، فيحمل حينئذ على الموضوع له، وهو الاستيعاب، ونعتقد ذلك. وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود، ووجوب الحكم هناك مثل اعتقاد العموم هاهنا.

وأما قولهم: إنه وضع للاستيعاب.

قلنا: بلى ولكن إذا تجرد عن قرينة. والمقصود من العرض التوقف إلى أن يعرض طلب هذا التجرد.

وأما قولهم: إن العرض لا يتناهى.

قلنا: ما لا يتناهى يقطع فى بدايته.

ألا ترى: فى البحث عن عدالة الشهود لا يؤمن أن يطلع على جرح عند إعادة البحث، ولكن لا يعتبر ذلك، لأنه لا يتناهى، وكذلك المجتهد إذا رفعت إليه حادثة يعرض الحادثة على الكتاب والسنة لطلب النص ويبحث مرة واحدة، وإن كان يجوز أن يجد النص عند إعادة العرض، ولكن لا يعتبر ذلك لما بينا. وأما الذى قالوا: إن هذا قول بالوقف، فليس كذلك، لأن الواقفية لا يجعلون العموم صيغة يخصها أصلاً. وأما ابن سريج فيجعل العموم صيغة إذا تجردت عن قرينة ويطلب التجرد. وإذا وجدها، لأن تحقق صيغة العموم بها اعتقد العموم والله أعلم.

* * *

(فصل): ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول:

أولها: ألفاظ الجموع وسواء فيها جمع السلامة وجميع التكسير(١)، كقوله: اقتلوا المشركين واعمروا المساجد. وهذا النوع أبين وجوه العموم، ثم بعد هذه الأسماء التى يدخلها الألف واللام للجنس(٢) كقولك: الحيوان والنبات والجماد يراد بها تعميم هذه الأجناس، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿الزانية والزانى﴾ [النور:٢] فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية، ولا زانى إلا وعليه الجلد بالآية، وقد قال بعضهم: مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم وإنما يكون للعهد. قال أبو هاشم: يفيد الجنس دون الاستغراق. وأما عندنا هو العموم لأن نفس اللفظ وإن كان لفظًا مفردًا ولا يدل على العموم، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه وهو لام الجنس، وهذا لأنه لو لم يستغرق قولنا: الإنسان جميع الجنس لأفاد واحدًا غيره يقينًا. وإذا قلتم بهذا، فقد كان هذا مستفادًا بالاسم قبل دخول الألف واللام عليه، فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة، فدل أن فائدتهما الاستغراق.

قالوا: إنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظة واحدة أن يؤكد كل وجميع، كلفظ من نحو قوله: كل من دخل دارى أكرمته، ولا يستقيم أن يقول الرجل: رأيت الإنسان كلهم، ولا أن يقول: جاءنى الرجل أجمعون. وأيضًا فإنه يقبح الاستثناء.

ألا ترى: أنه لا يحسن أن يقول: رأيت الإنسان إلا المؤمنين،ولو كان للعموم فحسن ذلك.

قالوا: وأما قوله تعالى: ﴿والعصر * إن الإنسان لفى خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ هو على طريق المجاز ويحتمل أيضًا أن الخسارة لما لزمت جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء.

والجواب: أن أصحابنا اختلفوا: أن العموم من حيث اللفظ فى هذه الصورة أو من حيث المعنى. فالأولى أن نقول: إن العموم من حيث المعنى، وذلك لأن الألف واللام لا بد أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إن اللفظ يفيد

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١/ ٣٢٢)، إحكام الأحكام (٢/ ٢٩٠)، انظر نهاية السول (٢/ ٣٢٢).

(٢) المحصول (١/ ٣٧٨) إحكام الأحكام (٢/ ٣٠١)، روضة الناظر (١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٠٧).

واحداً من الجنس خرج الألف واللام من كونهما للجنس، ولم يبق لهما فائدة. وإذا ثبت أنهما للجنس ثبت الاستغراق، ولأنه إذا قال الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ، ولهذا المعنى صح قولهم: أهلك الناس الدينار والدرهم البيض، فيعنون كل واحد منهما بالجمع، فدل أنهما يفيدان الاستغراق. ويقال: هلكت الشاة وهلك البعير وهلك الحيوان ويراد به العموم، دل أنه مفيد له على الوجه الذى قدمنا. وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع فلا بد من كونه مفيداً للاستغراق. والدليل عليه حسن الاستثناء، فإنه إذا قال: اعط المسلمين فإنه يجوز أن يستثنى كل من شاء منهم، وكذلك إذا قال: رأيت الناس يجوز أن يستثنى أى إنسان أراد من الناس. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه. يدل عليه أنه إذا قال: رأيت ناساً يفيد أنه رأى من هذا الجنس. ولا يفيد الاستغراق، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق.

ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة نحو: «من» و «ما»، والفرق بين «من» و «ما»: أن كلمة من عامة فيمن يعقل، لأنك إذا قلت: من فى الدار؟ استقام الجواب بكل من يعقل ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب وإذا قلت: ما فى الدار ولا يستقيم الجواب عنه بالعاقل[1]، لكن لا يعقل، فنقول: حمار أو شاة أو ثوب وما أشبه ذلك. ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو «من» و «ما»، وذلك لقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[2]، «ومن أحيا أرضاً ميتة فهى له»[3]، «وما أكلت العافية، فهى له صدقة»[4].

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٩٠)، نهاية السول (٢/ ٣٢٢)، المحصول (١/ ٣٥٦)، روضة الناظر (١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٠٧).

(٢) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/ ١٧٣) ح (٣٠١٧) وأبو داود: الحدود (٤/ ١٢٤) ح (٤٣٥١)، والترمذى: الحدود (٤/ ٥٩) ح (١٤٥٨) والنسائى: تحريم الدم (٧/ ٩٥) (باب الحكم فى المرتد)، وابن ماجه: الحدود (٢/ ٨٤٨) ح (٢٥٣٥) وأحمد المسند (١/ ٣٦٨) ح (٢٥٥٥).

(٣) ذكره البخارى: الحرث (٥/ ٢٣) (باب من أحيا أرضاً مواتاً) معلقاً، وأبو داود: الخراج (٣/ ١٧٤) ح (٣٠٧٣) والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٥٣) ح (١٣٧٨) وقال: حسن غريب، ومالك فى الموطأ: الأقضية (٢/ ٧٤٣) ح (٢٦، ٢٧) وأحمد: المسند (٣/ ٤١٤) ح (١٤٦٤٨).

(٤) أخرجه النسائى فى الكبرى (٣/ ٤٠٤) ح (٥٧٥٦ ـ ٥٧٥٨)، والدارمى: البيوع (٢/ ٣٤٦) ح (٢٦٠٧)، وأحمد: المسند (٣/ ٤١٤) ح (١٤٦٤٨) والبيهقى فى الكبرى (٦/ ٢٤٤) ح (١١٨١٤)، وابن حبان (١١٣٦/ موارد)، بلفظ (العوافى) بدل العافية.

و «أين» و «حيث» تعمان الأمكنة، و «متى» تعم الأزمنة، و «كل» تعم الفرد النكرة لقولنا: كل رجل وكل زيد وكل الناس[١]. و «كلما» تعم الفعل[٢] لقول القائل: كلما فعلت فعلاً يتناول الأفعال على العموم. واعلم أنه لا فرق فى ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة وأسماء الأجناس وأسماء الصفات، كقولك: اعط المسلمين. اعط الناس. اعط الطوال. فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له.

وأما ألفاظ النكرات نحو قولك: رجل فإنه عام على البدل غير عام على الجمع.

وإنما قلنا: إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه.

وقد قال عامة أهل العلم: إن النكرة إذا كانت نفيًا استغرقت جميع الجنس، كقولهم: ما رأيت رجلاً، وما رأيت إنسانًا. وأما إذا خرج على الإثبات فلا يقتضى الاستغراق. وأما إذا قال: رأيت رجالاً ولقيت ناسًا، فأقل ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم. فإن قيل: أليس أن الله تعالى قال: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] وهذا على العموم، لأن الله تعالى لم يرد شيئًا دون شيء، لأن قدرته عامة شاملة جميع الأشياء محيطة بها كلها.

قلنا: قد قالوا فى تأويل الآية وتخريجها وجهين: أحدهما أن فيها إضماراً والمعنى إما قولنا لكل شيء أو لشيء شيء، فاكتفى بذكر أحدهما، لأن فيه دلالة على الأول.

والوجه الآخر: أن عمومه من طريق المعنى لا من طريق اللفظ، وذلك لأن الأشياء متساوية فى قدرته، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته فى سائرها. وأما كلمة «أى» فقد قيل: هى بمنزلة النكرة، لأنها تصحب النكرة لفظًا ومعنى. يقول القائل: أى رجل فعل هذا، وأى دار تريدها. قال الله تعالى: ﴿أيكم يأتينى بعرشها﴾ [النمل:٣٨] وهى نكرة معنى، لأن المراد بها واحد منهم.

وقد ألحق بعض الأصوليين هذا الباب ما يفيد العموم من جهة المعنى، وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما يدل على العموم وإن كان اللفظ لا يدل عليه. فمن ذلك: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ومفيداً لعلته ليقتضى شيوع الحكم فى كل ما شاعت فيه العلة.

ومن ذلك: أن يكون المفيد لعموم اللفظ يرجع إلى سؤال السائل.

(١) انظر إحكام الأحكام (٢/ ٢٩٠)، المحصول (١/ ٣٥٦)، نهاية السول (٢/ ٣٢٥، ٣٢٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير.

(٢) انظر نهاية السول (٢/ ٣٢٦)، روضة الناظر (١٩٦).

ومن ذلك: دليل الخطاب المقتضى للعموم.

فالأول: مثل قوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا وأمثال هذا تكثر. وأما المقتضى للعموم وما يرجع إلى السؤال نحو أن يسأل النبى ﷺ عمن جامع زوجته، فيقول عليه الكفارة، فيعم ذلك كل من أفطر. وأما العموم مفهوم الخطاب نحو قوله ﷺ: «فى سائمة الغنم زكاة» فدل هذا أن لا زكاة فى كل ما ليست بسائمة.

* * *

مسألة : واختلف أصحابنا فى المجاز هل يتعلق به العموم على وجهين:

فقال بعضهم: لا يدخل فى العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة. واختلف الأصحاب أيضًا، أن لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه كقوله تعالى: ﴿خالق كل شىء﴾ وكقول القائل: اضرب كل من فى الدار ونحو ذلك، لأن الله تعالى شىء ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور يضرب كل من فى الدار مأموراً بضرب نفسه. فقال بعضهم: إن موضوع اللفظ يتناوله، لأن الدليل يوجب إخراجه منه.

وقال آخرون: بل هو خارج منه لسقوطه فى نفسه بما ذكرناه. وقالت هذه الطائفة: إن اللفظ لم يتناوله أصلاً، فهذا هو الكلام فى ألفاظ العموم ويلحق هذا الموضع ما صح فيه دعوى العموم وما لا يصح. وجملة ذلك أن العموم يصح دعواه فى نطق ظاهر يستغرق الجنس لفظه، كالألفاظ التى ذكرناها فيما تقدم. وأما الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم، لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً فيما عرفت صفته، مثل ما روى عن النبى ﷺ أنه جمع بين الصلاتين فى السفر، فهذا مقصور على ما ورد فيه وهو السفر، ولا يحمل على العموم، وما لم تعرف مثل ما روى أنه عليه السلام جمع بين الصلاتين فى السفر، فلا نعلم أنه كان فى سفر طويل أو سفر قصير، إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا فى سفر واحد، فإذا لم يعلم ذلك تعينه، وجب التوقف فيه حتى تعرف. ولا يدعى هو العموم، وكذلك القضايا فى الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل ما روى أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار وقضى فى الإفطار بالكفارة وما أشبه ذلك، فلا يجوز دعوى

العموم فيها، بل يجب التوقف، لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة تختص بها، أو قضى بالكفارة بجماع أو بغيره فيما يختص به المحكوم عليه، فلم يكن دعوى العموم. وقال بعضهم: إن روى أنه كان يقضى تعلق بعمومه، لأن ذلك للدوام. ألا ترى أنه يقال: فلان كان يقرى الضيف ويصنع المعروف. وقال الله تعالى فى إسماعيل عليه السلام: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾ والمراد به التكرار.

(فصل): وكذلك الخطاب الذى يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم فى إضمار.

مثل قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يضمر وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وبعضهم يضمر وقت أفعال الحج أشهر معلومات. والحمل عليها لا يجوز، بل يعمل بما يدل عليه الدليل. وهذا لأن العموم من صفاته النطق، فلا يجوز دعواه فى المعانى. وعلى هذا قالوا: لا يجوز دعوى العموم فى قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» يعنى نفى الجواز والفضيلة، وكذلك قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» ولا يجوز دعوى العموم فيه لنفى الجواز والفضيلة. وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه. وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة، لأنه لا بد من وجود الجواز ليتصور انتفاء الفضيلة، وعلى هذا قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولى». وقوله: «لا أحل المسجد لجنب ولا لحائض»، فكذلك قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة» وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة، وسيأتى من بعد الكلام فى المجمل. وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة فى كل ما يحتمله والله أعلم.

* * *

مسألة : أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة.

وهو أيضًا قول الأكثر من أصحاب أبى حنيفة، وذهب طائفة من الفريقين أن أقل الجمع اثنان، وهو اختيار القاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب من المتأخرين، وهو أيضًا قول محمد بن داود من المتقدمين[1]. وإليه ذهب بعض من النحويين وتعلقوا بقوله

(١) قال الشيخ الآمدى: اختلف العلماء فى أقل الجمع هل هو اثنان وثلاثة وليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو: ضم شىء إلى شىء فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد من غير خلاف وإنما محل النزاع فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة.

فنقول : مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى أبى بكر والإستاذ أبى إسحاق =

تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمـان فى الحرث إذ نفشت فيه غنـم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء:٧٨] ورد الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع، وتعلقـوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿إذ تسوروا المحراب﴾ [ص:٢١] الآية، فاستعـمل فى الاثنين لفظ الجمع. وتعلقوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم:٤] وإنما لهمـا قلبان. وقد ذكـرهما بلفظ الجمع وتعلقوا بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] والمعتمد لهم شيئان:

أحدهمـا: أن الجمع فى صيـغة اللغـة هو ضم الشىء إلى الشىء، وهذا فى الاثنين مـثله فى الثـلاث. وإذا وجد الجـمع حـقيـقـة فى الاثنين صح أن يتناوله اسم الجـمع حقيقة.

والثانى: أن الاثنين يقـولان فى المخاطبة فـعلنا كذا، ويقولان دخلـنا وخرجنا وأكلنا وشربنا. فإذا خاطبا خطاب الجمع دل أنهما جمع مثل الثلاث سواء. وأما دليلنا ما روى أن ابن عبـاس احتج على عثمـان رضى الله عنهم فى أن الأخوين لا يحجـبان الأم من الثلث إلى السـدس بقـوله تعـالى: ﴿فـإن كـان له إخوة فـلأمـه السـدس﴾ [النساء:١١] وقال: ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك، فـقال عثمان رضى الله عنه: لا أستطيع أن أنقض أمرًا كـان قبلى وتوارثه الناس ومـضى فى الأمصـار. فلو لم يكن ذلك مقـتضى اللغة لما صح احتجاجه وما أقره عليه عثمان وهما من فصحاء العرب، وأرباب اللسان.

فإن قيل: روى عن زيد بن ثابت أنه قال: الأخوان إخوة، فصار مخالفًا لهما.

قلنا: المراد بذلك أنهما كالإخوة فى الحجب.

والمعـتمد هـو الاستدلال من حـيث اللغـة: فنقول: الدليل على أن لفظ الجـمع لا يتناوله الاثنين: أنه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فـإنه يقال: رأيت رجالاً ثلاثة، ولا يقال: رأيت رجالاً اثنين. ويقـال أيضًا: رأيت جماعة رجال، ولا يقال: رأيت جـماعة رجلين. فإن كـانت الجمـاعة لا تنعت بالاثنين بحـال، عرفنا أنه لا يتناولهـا اسم الجمع بحال.

= وجماعه من أصحاب الشافعى رضى الله عنه كـالغزالى وغيره أنه اثنان، ومذهب ابن عباس والشافعى وأبى حنيفـة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحـاب الشافعى أنه ثلاثه، وذهب إمام الحرمـين إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجـمع إلى الواحد، انظر إحكام الأحـكام (٢/ ٣٢٤) نهاية السول (٢/ ٣٩٤) المحصول (١/ ٣٥١).

(١) إسناده ضعيف: أخرجه ابن ماجه فى إقامة الصلاة (١/ ٣١٢) ـ الحديث (٩٧٢).

ونقول أيضًا: الأسماء سمات، والسمات علامات لما وسم بها من الأعيان، فسمة الاثنين مخالفة لسمة الجماعة، كما كانت سمة الواحد مخالفة لسمة الاثنين، وعلى هذا جرت العادة بالتفضيل فى الأعداد.

وقيل: آحاد ومثانى وجموع، فكان هذا دليلاً أن الجمع بعد التثنية، كما أن التثنية بعد الواحد، وكذلك هذا الاختلاف فى تفصيل عدد الأجناس. قالوا: رجل ورجلان، فإذا بلغ العدد ثلاثة قالوا: رجال. وقيل: امرأة وامرأتان، ثم تركوا هذا الاسم فى الجمع. قالوا أيضًا: فدل أن سمة الاثنين متميزة عن سمة الجماعة فى الوجوه كلها.

وأما الجواب عن دليلهم وتعلقهم بالآية الأولى والثانية فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكور على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة. وأما قوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم:٤] فقد قيل: إن هذا الباب مخصوص لا يقاس عليه غيره، وهو باب مفرد فى ذكر ما فى الإنسان من الجوارح فقوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم:٤] وكذلك قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨] والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما، ولو كان لزيد خاتم ولعمرو خاتم، لم يصلح أن نقول: خذ خواتيمهما، والمراد خاتم واحد من كل واحد، بل الصحيح أن نقول: خذ خاتمهما، فصار هذا مخالفًا لجوارح الإنسان فافهم هذا فإنه يأت جنس فى العربية. وقد قالوا: «يوم أعشار وثوب أخلاق» ولم يدل ذلك أن الواحد اثنان.

وكان الحجاج يقول: يا غلام اضربا عنقه وخليا عنه. ومن هذا قوله تعالى: ﴿ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد﴾ [ق:٢٤] وأما الخبر الذى رووه فلا نعرف صحته، وعلى أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة فى ثواب صلاة الجماعة وانعقادها، وهذا لأن كلام النبى ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوى.

وأما قولهم: إن الجمع حقيقته الضم. قلنا: نعم، ولكنه من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض، وكذلك ما زاد عليه. واللغة على ما وردت لا على ما يدل عليه القياس.

ألا ترى: أن الواحد يوجد فيه ضم بعض الأشياء إلى البعض، لأنه جوهر متركب من أشياء مختلفة، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع. وقد نقض الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق فى اسم الجمع بفصل الدابة والجنين والقارورة وغير ذلك.

وأما الكلام الثانى الذى اعتمدوا عليه، وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ فقد يتفق اللفظان فى موضع الغنية عن التفريق بينهما. ولا يدل ذلك على الجمع فى المعانى،

كقولك للمـرأتين: أنتما وهما، وكذلك تقـول للرجلين، وكما تقول المرأتان جـعلنا كما تقول الرجلان سواء. وإنما كان كـذلك، لأن السمات موضوعة للتميـيز ورفع الاشتباه، فإذا كان الـكلام فى أمر معلوم عند المخاطب وكـان الإخبار عن حاضـرة علم بالمشاهدة استغنى عن التمييز. ولفظ أنتما خطاب لحاضر، وكذلك لفظ فعلنا خطاب من المشاهدة، وعمن يضاف إليه ممن هو مـعلوم حالته. فأما ما كان بخـلاف ذلك مما يدخله الشبهة لا يقاس عليه غيره ولا بد من سمة التمييز، والكلام الأول بدون هذا كاف. والله أعلم.

(فصل): نقول فى ابتداء هذه المسألة أن التخصيص تميز بعض الحكمة بالحكم.

ولهذا يقال: خص رسول الله ﷺ بكذا أو كذا، وخص فلان بكذا. وأما تخصيص العمـوم فهو بيان مـا لم يرد باللفظ العام، ويجوز دخول التـخصيص فى جمـيع ألفاظ العموم من الأمر والنهى والخبر.

ومن الناس من قال: لا يجوز فى الخبر كما لا يجوز فيه دخول النسخ. وهذا خطأ، لأنا بينا: أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام، وهذا يصح فى الخبر كما يصح فى الأمر(١).

---

(١) اعلم أن فى هذه المسألة قولان:

أولاً: وهو قول جمهور العلماء فهم متفقون على أن التخصيص جائز وواقع فى الخبر وفى غيره من الأوامر والنواهى.

ثانيًا ـ رأى شذوذ من العلماء أن التخصيص غير جائز فى الخبر.

وقد استدل الجمهور على الجواز بالوقوع فقد وقع التخصيص فى الخبر كما وقع فى الأمر والنهى والوقوع أوضح دليل على الجواز.

أما وقوع التخصيص فى الخبر فكقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ وقوله تعالى: ﴿وهو على كل شىء قدير﴾ وقوله تعالى فى حق الريح: ﴿ما تذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾ فإن العـقل يقضى بأن هذه الأخبار ليس مـرادًا منها العمـوم ضرورة أن الله لم يخلق ذاته ولا صفاته كـما أن القدرة لم تتعلق بهـما لأن القدرة لا تتعلق بالواجب العـقلى ـ وقد أتت الريح على الأرض والجبال فلم تجعلهـا كالرميم وإذا كانت هذه الأخبار غيـر مرادة على العموم يكون التخصيص قد دخلها فيكون التخصيـص واقعًا فى الخبر. وأما وقوعه فى الأمر فكقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فـاقطعوا أيديهما﴾ وقوله تعالى: ﴿الزانيـة والزانى فاجلدوا﴾ فإنه ليس كل سارق يقطع بل يقطع من سرق النصاب بشـروط معلومة فى الفروع ـ وليس كل زان يجلد بل الذى يجلد هو الزانى غير المحصن.

وأما وقوعه فى النهى: فإن النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وأجاز ذلك فى العرايا فكان=

(مسألة): العموم إذا خص لم يصر مجازاً فيما بقى، بل هو على حقيقة فيه.

والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص، ولا فرق عندنا بين أن يكون التخصيص بدليل متصل باللفظ أو دليل منفصل. وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه يصير مجازاً متصلاً كان الدليل المخصص أو منفصلاً.

وذهب جماعة من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يصير مجازاً فى حال دون حال واختلفوا فى تفصيل الحال: فقال بعضهم: إن خص بدليل لفظى لم يصر مجازاً متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظى كان مجازاً.

وقال آخرون: يكون مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل. وهذا يحكى عن عيسى بن أبان وعن أبى الحسن الكرخى ومحمد بن شجاع. وأما أبو بكر الرازى فذهب إلى ما ذهبنا إليه[1]. وذهب من جعله مجازاً إلى المنع من الاستدلال بالعموم المخصوص.

= هذا النهى مخصوصاً.

أما استدلال المخالفون: فقد قالوا: أن تخصيص الخبر يوهم الكذب فى خبر الله تعالى وإيهام الكذب محال على الله تعالى كالكذب سواء بسواء فما أدى إليه وهو تخصيص الخبر يكون محالاً، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٤١٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٤٤، ٢٤٥).

(١) أعلم أن فى هذه المسألة ثمانية مذاهب:

أحدها: العام بعد التخصيص مجاز فى الباقى مطلقًا سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً كان المنفصل عقليًا أو لفظيًا - وهذا القول هو المختار للبيضاوى وابن الحاجب وهو المعروف عند جمهور الأشاعرة.

والثانى: العام حقيقة فى الباقى مطلقًا كان المخصص متصلاً أو منفصلاً وهذا القول للحنابلة وبعض الحنفية ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية.

والثالث: العام حقيقة فى الباقى إن كان المخصص له شرطًا أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان المخصص منفصلاً لفظيًا كان أو عقليًا كان العام مجازاً فى الباقى - وهذا القول للقاضى أبى بكر الباقلانى.

والرابع: العام حقيقة فى الباقى إن خص بمتصل وهو الشرط والصفه والغاية والاستثناء مجاز إن يخص بمنفصل سواء كان لفظيًا أو عقليًا وهذا القول لأبى الحسين البصرى من المعتزلة.

والخامس: العام حقيقة فى الباقى من حيث التناول ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة وهذا المذهب للإمام أبى بكر الرازى وبعض الحنفية.

والسادس: العام حقيقه فى الباقى إن كان الباقى جمعًا فإن كان الباقى ليس جمعًا كان العام مجازاً فيه وهو لأبى بكر الجصاص من الحنفية.

وأما من ذهب إلى أنه يصير مجازاً احتج فى ذلك وقال: إن العموم فى وضع اللغة للاستيعاب، فإذا اختص فقد استعمل اللفظ فى غير ما وضع له. وإذا وجد حد المجاز لا بد أن يصير اللفظ مجازاً.

قالوا: لا يجوز أن يقال: إن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للاستغراق مع فقد القرينة، ووضعوه للخصوص عند وجود القرينة، وذلك لأنا لو اعتبرنا هذا لم يبق مجازاً فى كلام العرب، لأنه يمكن أن يقال: إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما تدل عليه القرائن. فإن هذا رفع المجاز من الكلام أصلاً، لأن القرائن كثيرة لا تخص، فلا يمكن أن يحصروها حتى يضعوا العموم مع كل واحد منهما لما يقتضيه.

يبينة: أن العموم ضد الخصوص، والخصوص ضد العموم فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى العموم على حقيقته.

قالوا: وأما إذا كانت القرينة المخصصة متصلة باللفظ مثل الاستثناء والشرط والصفة فإنما لم يصر مجازاً، لأن هذه الأشياء الثلاثة من جملة الكلام الملفوظ الذى هو العموم.

وإذا صار من جملته فلا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء أو الشرط أو الصفة بمجموعه حقيقة فيما يقتضيه. وبيان هذا أن القائل إذا قال: اضرب بنى تميم إلا من دخل الدار، أو اضرب بنى تميم الطوال، أو اضرب بنى تميم إن كانوا طوالاً، فإنه لم يرد بعضهم وحده، لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد الاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئًا، لأن هذه الأشياء لم توضع لشىء يستقل فى دلالتها عليه، فيقال: إن المتكلم قد أراد لها ذلك الشىء، أو أراد بالعموم وحده البعض، ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شىء زائد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة، فثبت أنه عبر عن البعض بمجموع الأمرين، وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفظه

= والسابع: العام حقيقه فى الباقى إن كان المخصص له شرطًا أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غايه أو كان المخصص مستقلاً مطلقًا لفظيًا أو عقليًا كان العام مجازاً فى الباقى. وهذا القول للقاضى عبد الجبار من المعتزلة.

الثامن: العام حقيقه فى الباقى إن كان المخصص له دليلاً لفظيًا سواء كان متصلاً أو منفصلاً فإن كان المخصص له عقليًا كان العام مجازاً فى الباقى، انظر نهاية السول (٢/ ٣٩٥)، المحصول (١/ ٣٩٦، ٣٩٧)، إحكام الأحكام (٢/ ٣٣٠)، البرهان (١/ ٤١٠)، المستصفى (٢/ ٥٤)، المعتمد (١/ ٢٦٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٥٥/ ٢٥٦).

العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة ولا مجازاً. وله إذا عنى البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان بمجموعهما إلا ذلك البعض، ثبت أن ذلك حقيقة فيهما. وأما فى القرينة المنفصلة فقد أراد المتكلم بنفس لفظ العموم بعض ما يتناوله فيكون مجازاً على ما بينا. ثم قالوا: إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً خرج من أن يكون له ظاهر، فلم يجز التعلق بظاهره، ولأن العموم المخصوص يجرى مجرى أن يقول الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] ثم يقول: لا تقتلوا بعض المشركين. فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر اللفظ كذلك غيره من التخصيص، هذا حجة عيسى بن إبان.

وقال بعضهم: إن العموم المخصوص يجوز أن يكون فى الأدلة ما يخصه ثانيًا، فامتنع التعلق به لجواز أن يدل عليه تخصيص آخر.

وقال بعضهم: إن العلة المخصوصة لا يجوز التعلق بها، كذلك العموم المخصوص

وأما حجتنا فتقول: إن لفظ العموم يتناول ما عدا المخصوص بأصل وضعه، فلا يكون مجازاً فيه، وتصور موضعها حتى يزول الإشكال. فنقول: قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] يتناول كل المشركين بعمومه، وليس كلهم سوى آحادهم. فهو إذاً عبارة عن كل واحد منهم، ولهذا لو تركنا فظاهره مقارنة قتل كل واحد من آحاد المشركين إلى أن يستوعبوا بالقتل. وإذا خرج بعض المشركين عن الآية بدليل دل عليه، فيعلم قطعًا أنه تناول الباقين بأصل وضعه، وإذا تناوله بأصل الوضع كان حقيقة. وهو مثل العشيرة إذا أخرج بعضها بالاستثناء فإنها تكون حقيقة فى الباقى، كذلك هاهنا.

يبينة: أنه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بينا، فالمتكلم بالخطاب إذا كان حكيمًا فلا بد أن يعنى ما يتناوله اللفظ إلا أن يدلنا على أنه ما عناه. وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قومًا بلغتهم، فإنه يعنى بخطابه لهم ما يدل عليه ذلك الخطاب عندهم، وإلا كان ملبسًا عليهم، ولهذا المعنى إذا أورد العموم ولم يدل دليل على تخصيصه حمل على ظاهره من العموم لما ذكرناه. اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه. وإذا ثبت أنه قد عنانا بالخطاب ما عدا المخصوص، ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص، وليس يدخل على هذا إذا خص العموم تخصيصًا مجملاً. وهذا نحو قول الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] ثم قال: أنا لم أرد بعضهم ولا يدرى من المعنى بذلك البعض، فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص،

لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصًا.

فأما إذا كان المخصوص معلومًا فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقى ، وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص. فإن عليًا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأثنتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك[1]، وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى : ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ [النساء:٣] وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مخصوص منه البنت والأخت. واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم﴾ [النساء:٢٣] وقال: قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير، وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط، وذلك يوجب تخصيص الآية، ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير، لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ. فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة. وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة: إن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ، واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازًا ولا يخرجه من أن يكون حجة، كالمجمل إذا اتصل به البيان. وإنما قلنا: (إن) التخصيص بيان، لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله، وهذا باق بلا إشكال، والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب: قلنا: قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له.

قلنا: لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق. وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه. فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا، بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.

وقولهم: إن هذا يؤدى إلى رفع المجاز من الكلام، لا يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً فى أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه فى البعض دون البعض.

فإذا قيل: هو حقيقة فيه كيف يؤدى إلى رفع المجاز؟ نعم لو قلنا: إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع للشجاع حقيقة كان يؤدى إلى ارتفاع الكلام من الكلام، لأنه

(١) أخرجه مالك فى الموطأ: النكاح (٢/٥٣٨) ح (٣٤).

مستعمل فى غير ما وضع له فى الأصل. ويلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها، فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبى حنيفة، وإن كان قد استعمل لفظ العشرة فى غير العشرة ومع ذلك لم يكن مجازاً.

قيل: إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا العدد، فأما مع قرينة الاستثناء موضوع لبعضها، كذلك هاهنا. و العدد الذى قالوه يقال عليه: هلا قلتم فى القرينة المنفصلة مثل ما قلتم فى القرينة المتصلة، وهو أن المتكلم ما أراد البعض باللفظ العام خاصة لكن أراد باللفظ والقرينة، فلا يكون اللفظ العام مجازاً، مثل ما قلتم فى القرينة المتصلة، وهذا جواب معتمد.

وأما الذى قالوا: إن العموم ضد الخصوص، فليس بشىء، لأنه إن كان بينهما مضادة فهو فى المخصوص من اللفظ فأما فيما وراء المخصوص فلا يتصور مضاده. وأما الذى تعلق به عيسى بن إبان فى منع التعلق بالعموم المخصوص فليس بشىء، لأن قوله: إن العموم المخصوص ليس له ظاهر يخص دعوى، بل له ظاهر فيما وراء المخصوص على ما سبق.

وأما كلامه الثانى: فقد جمع بين التخصيص المجمل والتخصيص المفصل من غير علة، وقد ذكرنا الفرق، ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول: إن الله تعالى إذا قال: ﴿اقتلوا المشركين﴾ ثم قال: لا تقتلوا بعضهم، أو قال: لم أرد بعضهم ولم يبين ذلك البعض، فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾، إذ هو مشرك ويتناوله قوله: لا تقتلوا بعضهم، لأنه بعض المشركين، فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر. فأما إذا عين البعض وقالوا: لا تقتلوا النساء ولا تقتلوا أهل العهد أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه، لأن من علمناه امرأة أو علمناه من أهل العهد أدخلناه تحت التخصيص، ومن علمناه رجلاً لا عهد له علمنا خروجه من التخصيص، فإنه مراد بالآية، وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها، وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقى الثانى مجهولاً، لأنه لا يدرى الذى خرج منها مما لم يخرج. ألا ترى: أن العشرة معلومة، فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقى سبعة. وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقى منها.

وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة فسنبين الفرق بين العلة المخصوصة والعموم

المخصوص فى مسألة تخصيص العلة.

وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازاً، ويكون حجة فى الباقى فنقول: قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] عام مخصوص والاستدلال به جائز على ما سبق، وكذلك قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨] فإنه عام فى كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً من حرز أو من غير حرز. فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجوب قطع من سرق نصابًا من حرز بالآية.

وذهب بعض أصحاب أبى حنيفة إلى أنه لا يجوز التعلق بهذه الآية، لأنه قد شرط فى القطع شرط لا ينبىء عنه لفظ الآية، فلم يكن إيجاب القطع بمجرد قوله سارقًا، وهو الذى يتناوله لفظ الآية. وفى قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ يقتل الحربى لكونه مشركًا، وربما يقولون بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق، ولا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان إلا بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين، فثبت أنه لا يجوز التعلق بظاهر الآية.

والجواب: أن كلا الكلامين ليس بشىء:

أما الأول: فنقول: إن كان اللفظ لا ينبىء عن النصاب والحرز فلفظ المشركين لا ينبىء عن عدم العهد ولا عن المذكورة أيضًا، لكن قيل: إن قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ عام فى أهل العهد وأهل الحرب فمنع قتل أهل العهد بتخصيص. كذلك قوله: ﴿والسارق والسارقة﴾ عام فى السارق من حرز وغير حرز، وكذلك سارق النصاب وما دونه. ومنع قطع السارق ما دون النصاب أو من غير حرز تخصيص. وكلامه الثالث يدخل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ لأنه لا يمكن قتل المشرك الذى هو غير المعاهد إلا بعد أن يضم دليل الشرطين.

فإن قالوا: هناك قتلناه، لأنه مشرك فحسب.

قلنا: وهاهنا أيضًا إذا سرق نصابًا من حرز نقطعه، لأنه سارق فحسب. وهذا لأنه يحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا يقطع بعض السراق لا لتقطع من يجب قطعه، مثل أنه قتل المشركين.

إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا نقتل بعض المشركين لا لنقتل من يجب قتله. إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفى بأن يقول: لا تقطعوا من سرق من غير حرز، وقد يرد بلفظ الإثبات بأن يقول: الحرز والنصاب شرط فى القطع، وكلا القولين قضيته

نفى القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب. فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم يتناول الآية إياه. وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الاثنين بوجه ما، ولا يمكنهم ذلك فاعلمه فإنك تجده كذلك. والله الموفق للصواب.

***

(فصل)

ذهب أبو بكر القفال إلى أن تخصيص لفظ العموم يجوز إلى الثلاثة، ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاثة إلا بما يجوز به النسخ.

وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوز تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى واحد.

وذهب القفال إلى أن لفظ العموم دليل على الجمع بلفظه، وأقل الجمع ثلاثة، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه، لأنه يخرج عن كونه لفظًا للجمع، فينزل منزلة النسخ[1].

---

(١) اعلم أن فى هذه المسألة أربع أقوال:

الأول: وهو المختار للبيضاوى وأبى الحسين البصرى وكثير من الفقهاء أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى من العام مقدار كثير غير محصور لا فرق بين أن يكون العام جمعًا كالرجال أو غير جمع كمن وما ـ ولا يجوز استعمال العام فى الواحد إلا إذا اقصد به التعظيم كقوله تعالى: ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾.

القول الثانى: يجوز أن يكون الباقى أقل المراتب التى يطلق عليها اللفظ الذى دخله التخصيص فإن يكون غير جمع كالمفرد المحلى بالألف واللام ومن وما. صح أن يكون الباقى واحدًا لأنه أقل مراتب الفرد وإن كان الباقى أقل مراتب الجمع وقد سبق الخلاف فيها وهذا هو المختار للقفال الشاشى من الشافعية.

القول الثالث: يجوز أن يكون الباقى بعد التخصيص واحد مطلقًا سواء كان اللفظ الذى دخله التخصيص جمعًا أو غير جمع وهذا القول هو المعروف عن الحنفية.

القول الرابع: وهو لابن الحاجب ولم يعرف عن غيره التفصيل الآتى:

أولا: فى التخصيص بالمتصل: إن كان التخصيص بالمتصل:

إن كان التخصيص بالاستثناء أو بالبدل جاز أن يكون الباقى بعد الإخراج واحدًا نحو: علىَّ عشرة إلا تسعة. وأكرم الناس العالم.

وإن كان التخصيص بالصفة أو بالشرط جاز أن يكون الباقى اثنين ـ نحو أكرم الناس العلماء ـ أو إن كانوا علماء ـ وقصد من الناس محمدًا وخالدًا.

وثانيا: فى التخصيص بالمنفصل.

إن كان العام محصورًا وكان قليلا جاز التخصيص إلى أن يبقى اثنان نحو: قتلت كل زنديق ولم يقتل إلا اثنين من أربعة. =

وحرفه: أن لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال، ولا يجوز رد اللفظ إلى ما لا يصلح له، وكذا إن المنع من ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازاً، أو لأنه إذا استعمل فى الواحد لم يكن مستعملاً فى الجمع، واللفظ للجمع فيكون قد استعمل الخطاب فى غير موضوعه، ولا يجوز أن نمنع الأول، لأنه لو كان كذلك لم يجر التخصيص بكل حال، لأنه إن صار مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحدًا يصير مجازاً بالتخصيص أيضًا وإن بقيت ثلاثة، ولا يجوز أن يمنع بالثانى، لأن اللفظ العام موضوع للاستغراق لا غير. وأما الجمع تبع له، فإن لم يجز استعماله فى غير الجمع وجب أن لا يجوز استعماله فى غير الاستغراق، بل لا يكون المنع هاهنا، لأنا بينا أن اللفظ للاستغراق والجمع تبع له. وهذه حجة فى نهاية الجودة، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه.

وقد قال الأصحاب: إن التخصيص من العام كالاستثناء من المستثنى منه، والقرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، لأن كلام الشرع وإن تفرق فى المورد وجب ضم بعضه إلى بعض وبناء بعضه على البعض ثم صح الاستثناء ما بقى من اللفظ شىء، فكذلك التخصيص.

وتحريره: أن ما جار تخصيص العام به إلى الثلاث جار إلى ما دونه، كالاستثناء، ولأنه لفظ من ألفاظ العموم، فجار تخصيصه فيما دون الثلاث. كمن وما، فإن «من» عام فيمن يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، ثم جار أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد، كذلك هاهنا. وقد سلم القفال، ولم يسلمه من وافقه من المتكلمين. وهذا وإن قيل ولكن الاعتماد على الأول. وأما النسخ فهو رفع الحكم أصلاً. وأما التخصيص فليس رفع الحكم، لكنه نوع بيان اتصل بالآية على ما سبق تقديره. ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة، والتخصيص بمنزلة استثناء البعض.

* * *

= وإن كان غير محصور نحو: قتلت كل من فى المدينه أو كان محصوراً كثيراً نحو: أكلت الرمان جاز التخصيص إلى أن يبقى من العام عدد قرب مدلوله قبل التخصيص، ويعرف ذلك بكون الذى خرج عدداً قليلاً أو بدليل آخر، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٤١٢)، نهاية السول (١/ ٣٨٦)، المحصول (١/ ٣٩٩) روضة الناظر (٢١٠)، المعتمد (١/ ٢٣٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٥٢).

(فصل): والكلام يقع الآن فيما يخص به العموم فنقول:

الذى يخص به العموم شيئان عقل وشرع:

فأما تخصيصه بالعقل فى قول جمهور العلماء والمتكلمين وقالوا: هو مثل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد:١٦] فدليل العقل قد خص هذه الآية، لأنه تعالى غير خالق لذاته، ولا لصفات ذاته، وكذلك قوله: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل:٢٣] وقوله تعالى: ﴿وآتيناه من كل شىء سببا﴾ [الكهف:٨٤] فعلم بالمعقول أنه لم يؤت من جميع الأشياء، وكذلك فى الآية الثانية.

ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل، لأن دليل العقل متقدم على وجود السمع فأجازوا أن يتقدم دليل التخصيص على العموم المخصوص[1]، وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه لما جاز التخصيص بما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد فلأن يجوز بما يوجب العلم من دلائل العقل أولى.

والثانى: أنه يستحيل اعتقاد الاستغراق فى قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد:١٦] وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل:٢٣] وإذا استحال العموم ثبت الخصوص وإن تقدم العقل على بعض السمع، فلا شك أنه إذا خص بما قارنه من دليل العقل لا بما يتقدمه. ويقال لمن منع منه: أتحمل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد:١٦] وقوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل:٢٣] على الاستيعاب فى كل ما يتناوله اسم الشىء.

فإن قالوا هذا فهو جهل بالله تعالى، وكذلك فى الآية هو جهل منه بالاستثناء، وإن قالوا: هو مخصوص، فقد قيل ما قلناه.

وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان:

أحدهما: يتصل به. والثانى: ينفصل عنه.

وأما المتصل به فسنفرد له بابًا.

وأما تخصيصه بالمنفصل منه[2] فنقول: هو على أربعة أضرب:

---

(١) انظر البرهان (١/٤٠٨) ونهاية السول (٢/ ٤٥١) المستصفى (٢/٩٨) إحكام الأحكام (٢/٤٥٩) روضة الناظر (٢١٤) انظر المحصول (١/ ٤٢٧) المعتمد (١/ ٢٥٢).

(٢) المخصص المنفصل: هو ما استقل عن الكلام الذى دخله التخصيص بحيث لا يحتاج إليه فى النطق به، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٠٠).

أحدها: تخصيصه بالكتاب.

والثاني: بالسنة.

والثالث: بالإجماع.

والرابع: بالقياس.

فأما تخصيصه بالكتاب:

فلا يخلو حال العموم من أن يكون ثابتًا بالكتاب أو السنة. فإن كان بالكتاب فتخصيصه جائز بالكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾ [البقرة:١٣٢] خص بقوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ [المائدة:٥] ومثل قوله تعالى: ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا**﴾ [البقرة:٢٣٤] خص بقوله تعالى: ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾ [الطلاق:٤] ومثل قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾ [البقرة:٢٣٨] خص بقوله تعالى: ﴿**ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها**﴾[١] [الأحزاب:٤٩].

وإن كان العموم ثابتًا بالسنة، فيجوز أن يخص بالكتاب، لأنه لما جاز أن يخص الكتاب بالكتاب فأولى أن يخص السنة بالكتاب[٢]. وأما النسخ فيستبين في باب النسخ ونذكر الفرق بين النسخ والتخصيص. واعلم أنه كما يجوز التخصيص ببعض الكتاب، يجوز التخصيص بفحوى الكلام ودليل الخطاب من الكتاب. أما فحوى النص فهو جار مجرى النص[٣]. وأما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم به على الظاهر من مذهب الشافعي[٤]، لأنه مستفاد من النص، فصار بمنزلة النص. ومثاله من الكتاب قوله تعالى:

(١) انظر نهاية السول (٢/٤٥٧)، إحكام الأحكام (٢/٤٦٥)، المحصول (١/٤٢٨)، المعتمد (١/٢٥٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٠١).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٢/ ٤٧٠)، روضة الناظر (٢١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٠٥).

(٣) أى مفهوم الموافقة وهو لا خلاف فيه بين علماء الأصول فى تخصيصه للعام لأنهم متفقون على حجيته وعند تعارضه مع العام يخصص به العام، انظر نهاية السول (٢/٤٦٧) المستصفى (٢/١٠٥) انظر إحكام الأحكام (٢/٤٧٨) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣١٦).

(٤) أى مفهوم المخالفه والحنفية لا يرونه حجة ولذلك لا يخصصون به العام انظر نهاية السول (٢/٤٦٨)، إحكام الأحكام (٢/٤٦٨)، المستصفى (٢/١٠٥)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣١٦).

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقًا على المتقين﴾ فكان عامًا فى كل مطلقة. ثم قال: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾ [البقرة: ٢٣٧] فكان دليله أن لا متعة للمدخول بها، فيخص بها فى أظهر قوليه عموم المطلقات. وامتنع من التخصيص فى القول الآخر.

وأما تخصيص عموم الكتاب والسنة بالسنة:

فإن كانت السنة متواترة فيجوز تخصيص العموم بها سواء كان العموم فى الكتاب أو فى السنة. وسواء كان العموم المخصوص فى السنة وروده بالتواتر أو بالآحاد، لأن السنة المتواترة كالكتاب فى إفادتها العلم، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز بالسنة المتواترة[١].

وأما تخصيص الكتاب بالسنة أو السنة المتواترة بالآحاد.

فأخبار الآحاد ضربان:

أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه السلام: «لا ميراث لقاتل»[٢]، و «لا وصية لوارث»[٣]، وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، وابنة أخيها، فيجوز تخصيص العموم به. ويجوز ذلك ويصير كتخصيص هذا للعموم بالسنة المتواترة، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمتها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها.

وأما الضرب الثانى من الآحاد، وهو مما لم تجمع الأمة على العمل به فهو المسألة التى اختلف العلماء فيها.

* * *

(مسألة): يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند الكثير من المتكلمين:

وقال بعض المتكلمين من المعتزلة: لا يجوز وهو قول شرذمة من الفقهاء.

وقال عيسى بن أبان: إن كان قد خص العموم يجوز تخصيصه، وإن كان لم يخص

(١) انظر نهاية السول (٢/ ٤٥٦)، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٤٧٢)، المحصول (١/ ٤٢٩).

(٢) أخرجه الترمذى: الفرائض (٤/ ٤٢٥) ح (٢١٠٩) وابن ماجه: الديات (٢/ ٨٨٣) ح (٢٦٤٥)، والدارقطنى: سننه (٤/ ٩٦) ح (٨٦) والبيهقى فى الكبرى (٦/ ٣٦١) ح (١٢٢٤٣).

(٣) أخرجه أبو داود: الوصايا (٣/ ١١٣) ح (٢٨٧٠)، والترمذى: الوصايا (٤/ ٤٣٣) ح (٢١٢٠) وقال: حديث حسن صحيح وابن ماجه: الوصايا (٢/ ٩٠٥) ح (٢٧١٣)، ونصب الراية (٤/ ٤٠٣).

لا يجوز[١] . وتعلق من قال بذلك: بأن الكتاب موجب العلم والعمل فلا يجوز أن يخص بما يوجب العمل دون العلم، ولأنه إسقاط بعض ما تضمنه الكتاب، فلا يجوز بخبر الواحد. دليله النسخ.

وأما عيسى بن أبان فقال: إذا خص العموم يصير مجازاً على ما سبق من قوله. وخرج أن يكون له ظاهر فى قضيته فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل.

وأما إذا لم يخص منه شىء فهو باق على حقيقته، وهو مفيد للعلم ما يقتضيه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لأنه نوع ترك فيكون ترك ما يفيد العلم بما يفيد الظن.

وأما دليلنا: فلأن خبر الواحد دليل موجب للعمل فما دل على وجوب العمل فهو الدليل على جواز التخصيص به. وهذا لأن العمل بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به. وإذا قلنا بالتخصيص الذى ذكرناه عملنا بالدليلين. وإذا قلنا: لا يجوز التخصيص تركنا دليل السنة.

وبيان الترك: أنها دلت على شىء مخصوص، وقد تركوه حيث لم يخصوا بها العموم. وأما إذا خصصنا العموم فلم نترك دليله، لأنه بدليله باق فيما وراء المخصوص.

فإن قالوا: تركتم القول بالاستيعاب فى العموم.

قلنا: قد بينا أن اعتقاد العموم لا يجوز بنفس الورود ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة. ثم إذا عرضنا ولم نجد دليلاً مخصصاً. حينئذ نعتقد عمومه، فإذا وجد فى الأصول ما يخصه لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب، بل هو فى الحقيقة بيان اتصل بالكتاب، فظهر أنه ورد مقتضياً حكمه فيما وراء المخصوص. ويمكن أن يستدل فى المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإن عمومه يقتضى إباحتها قبل الدخول وبعد، فخصوه بقوله عليه السلام: «لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك»[٢] وكذلك خصوا قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم﴾ [النساء: ١١] بقوله

---

(١) انظر نهاية السول (٢/٤٥٩)، إحكام الأحكام (٢/٤٧٢)، المحصول (١/٤٣٢) المستصفى (٢/١١٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٠٦).

(٢) أخرجه البخارى: اللباس (١٠/٢٧٦) ح (٥٧٩٢) ، ومسلم: النكاح (٢/١٠٥٥) ح (١١١/١٤٣٣) وأبو داود: الطلاق (٢/٣٠٣) ح (٢٣٠٩) والنسائى: الطلاق (٦/١١٨) (باب الطلاق للتى تنكح زوجًا ثم لا يدخل بها) وابن ماجه: النكاح (١/٦٢١) ح (١٩٣٢).

عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين شتى»[١] الخبر، وكذلك قوله عليه السلام: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»[٢] وخصوا قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] بنهيه عليه السلام عن قتل النساء.

وأما دليلهم فنقول: استغراق العموم يقتضيه غالب الظن دون اليقين، فجاز أن يعارضه من أخبار الآحاد ما يوجب غالب الظن دون اليقين. وعلى أن خبر الواحد معلوم الأصل باليقين، وهو إجماع الصحابة رضى الله عنهم. فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به على ما سنبين من بعد، فأجرى عليه حكم أصله، كما أن جهة القبلة معلومة، وإن كان الاجتهاد عند إشكالها مظنونًا، فأجرى عليه حكم أصلها وأجزأت الصلاة، كذلك هاهنا. وأما النسخ فهو يقع الحكم بعد ثبوته فلا يجوز بدليل مظنون إذا كان ثبوت المرفوع بدليل مقطوع به. وأما التخصيص فليس برفع للحكم، إنما هو فى الحقيقة ما بيناه من اتصال بيان بالعموم فصار بمنزلة اتصال بيان بمجمل الكتاب فيجوز بخبر الواحد.

وأما الذى قاله عيسى بن أبان، فقد قاله من أصل اعتقده لا يوافقه عليه، فذكرنا بطلانه وضعف الدليل الذى استدل به والله أعلم.

* * *

(فصل): وأما تخصيص السنة بالسنة فجائز.

وعن داود أنه لا يجوز[٣]، لأن الله تعالى جعل رسوله ﷺ مبينًا، فلا تحتاج سنته إلى بيان. وهذا ليس بشىء، لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز تخصيص السنة بالسنة.

---

(١) أخرجه أحمد والنسائى، وأبو داود وابن ماجه، والدارقطنى وابن السكن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر، ومن حديث جابر رواه الترمذى واستغربه وفيه ابن أبى ليلى. وانظر تلخيص الحبير (٩٧١٣).

(٢) أخرجه البخارى: الفرائض (١٢/٨) ح (٦٧٣٠) ومسلم: الجهاد (١٣٧٩/٣) ح (١٧٥٨/٥١) بلفظ «لا نورث : ما تركنا فهو صدقة»؟ وأبو داود: الإمارة (١٤٢/٣) ح (٢٩٦٨) والترمذى: السير (١٥٨/٤) ح (١٦١٠) والنسائى: الفىء (١١٧/٧) (كتاب قسم الفىء) ومالك فى الموطأ: الكلام (٩٩٣/٢) ح (٢٧) وأحمد: المسند (١٦٣/٦) ح (٢٥١٧٨).

(٣) انظر إحكام الأحكام (٤٦٩/٢)، المحصول (٤٢٩/١)، نهاية السول (٤٥٧/٢)، المعتمد (٢٥٥/٢)، وأصول الفقه الشيخ محمد أبو النور زهير (٣٠٥/٢).

وقوله: إن السنة بيان.

قلنا: والكتاب تبيان. قال الله تعالى: ﴿تبيانًا لكل شيء﴾ [النحل:٨٩] فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، وإن كان تبيانًا كذلك يجوز تخصيص السنة بالسنة موجود كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب، فوجب القول به في الموضعين.

وبيان وجود تخصيص السنة بالسنة قوله عليه السلام: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء»(١) قد خص بما روى أنه عليه السلام قال في شاة ميمونة: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه»(٢) وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة بأفعال رسول الله ﷺ وتخصيصه بها.

ومنع أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يخص عموم القول بالفعل، ولهذا لم يخص نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول باستقبال رسول الله ﷺ بالمدينة بيت المقدس واستدباره الكعبة. وقد خصت الصحابة قوله عليه السلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامدية من غير جلد هكذا ذكره الأصحاب.

وعندي: أن هذا بالنسخ أشبه. وأيضًا فإن النبي ﷺ نهى عن الوصال ثم خص عموم نهيه بفعله في حقه دون غيره.

وأما تخصيص العموم بالإجماع:

فهو جائز، لأن الإجماع حجة قاطعة(٣). وقد خص بالإجماع قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل الأنثيين﴾ [النساء:١١] بأن العبد لا يرث، وإذا جاز أن يخص الإجماع الكتاب جاز أن يخص به عموم السنة أيضًا.

وأما تخصيص العموم به على ما قدمناه.

وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم يظهر من أحد منهم خلافه ولا وفاق معه، فإن حصل إجماعًا لانتشاره جاز تخصيص العموم به.

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١/ ٤٠) ح (٩٤)، انظر نصب الراية (١/ ١٢٠).

(٢) أخرجه مسلم: الحيض (١/٢٧٦) ح (١٠٠/٣٦٣) وأبو داود: اللباس (٤/ ٦٤) ح (٤١٢٠)، والترمذي: اللباس (٤/ ٢٢٠) ح (١٧٢٧).

(٣) انظر المحصول (١/ ٤٣٠)، المستصفى (٢/ ١١٢، ١١٣)، نهاية السول (٢/ ٤٥٦)، البرهان (١/ ٤٤٢)، وإحكام الأحكام (٢/ ٤٧٧)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٠٤، ٣٠٥).

وإن لم يحصل إجماعًا لعدم انتشاره، فقد كان الشافعى رحمه الله يجعله فى القديم حجة كالقياس، وهو قول أبى حنيفة ومالك، ثم رجع عنه فى الجديد وصح أن يكون حجة. فعلى هذا القول لا يجوز تخصيص العموم به.

وأما القول القديم، فقد اختلف أصحابنا فى تخصيص العموم به: فقال بعضهم: يجوز، لأنه حجة شرعية بمنزلة سائر الحجج. وقال بعضهم لا يجوز، لأن الصحابى محجوج بالعموم، فلا يخص بقوله العموم. وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم فى خبر النبى ﷺ. قال ابن عمر: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبى ﷺ نهى عن المخابرة فتركناها بخبره[1]. ومثل هذا يوجد كثيراً.

وأما تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه:

فإنه أجازه أبو حنيفة، لأنه أعرف بمخرج ما رواه من غيره، مثل ما روى عن أبو هريرة أنه أفتى بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات[2]، وقد روى غسله سبعًا عن النبى ﷺ[3]، وخص روايته بمذهبه. بينة: أن الراوى لا يترك ما رواه عن النبى ﷺ إلا وقد عرف من النبى ﷺ تخصيص الكتاب أو نسخه، وهذا فاسد عندنا، لأن روايته حجة ومذهبه ليس بحجة، فلا يجوز تخصيص ما هو حجة بما ليس بحجة[4] ولأنه محجوج بالخبر، فلا يجوز تخصيصه بقوله كغيره.

ويبينه: أن مقتضى العموم معلوم، وليس فى مقابلته إلا حسن الظن بالراوى، ومعنى حسن الظن بالراوى أنه لولا أنه علم قصد الرسول ﷺ ومراده من العموم لم يخالف، وهذا وإن كان كذلك إلا أنه مظنون، وكون العموم حجة فى جميع ما يسوغه العموم معلوم، ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون. وعلى أن خلافه لو كان يعلم مقصد الرسول ﷺ كان ينبغى أن يتبين ذلك، لكى يزيل عن نفسه الإيهام بمخالفة الرسول ﷺ. والكلام

---

(١) أخرجه مسلم: البيوع (٣/ ١١٧٩) ح (١٠٦/ ١٥٤٧) ولم يذكر «أربعين سنة»، وأحمد: المسند (٢/ ١٦) ح (٤٥٨٥).

(٢) عزاه الحافظ الزيلعى لابن عدى فى «الكامل»، انظر نصب الراية (١/ ١٣١).

(٣) أخرجه البخارى: الوضوء (١/ ٣٣٠) ح (١٧٢) ومسلم: الطهارة (١/ ٢٣٤) ح (٨٩/ ٢٧٩)، وأبو داود: الطهارة (١/ ١٨) ح (٧١) والترمذى: الطهارة (١/ ١٥١) ح (٩١)، والنسائى: الطهارة (١/ ٤٦) (باب سؤر الكلب) وابن ماجه: الطهارة (١/ ١٣٠) ح (٣٦٤).

(٤) انظر المحصول (١/ ٤٤٩)، وإحكام الأحكام (٢/ ٤٨٥)، نهاية السول (٢/ ٤٧٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٢٤).

الوجيز فى هـذا أن علينا أن نعتقد العـموم فى قول الرسول ﷺ ونجعله حـجة على كل من يخالفه، وليس علينا أن نتـفحص عن قول من يخالفه أنه من أين قـال، بل يحتمل أنه عن قياس فاسد ورأى باطل، وخـلاف من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابل قول من هو معـصوم عن الخطأ. وعلى هذا نقـول: قول ابن عباس: أنّ المـرتد لا يقتل إن ثبت عنه لا يخص به عموم قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»(١). وأما تفسير الراوى لأحد محـتملى الخبر يكون حـجة فى تفسير الخـبر، كالذى رواه ابن عمـر أن المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا. وفسـره بالتفريق بالأبدان لا بالأقوال، فيكون أولى، لأنه قد شاهد من خطاب الرسـول ﷺ ما عرف به مـقاصـده وكان تفسـيره بمنزلة نقلـه. والفرق بين تفسـيره وتخصيـصه بمذهبه: أن تفسـيره موافق للظاهر غيـر مخالف له فأخـذ به. وأما مذهبه مخالف، فلا يخص به على ما سبق.

وأما التخصيص بالقياس:

فقد اختلف فيه مثبتوا القياس: فـذهبت شرذمة من الفقهاء وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العمـوم بالقياس لا يجوز، لأن ظاهر العموم أقـوى من القياس، فلم يجز أن يخص القياس. والدليل على أنه أقوى: أنه دليل علمى، والقياس دليل ظنى، ولا شك أن العلمى أقوى من الظنى، ولأنه لما لم يجـز النسخ بالقياس لا يجوز التـخصيص به، ولأن العموم نص، والقياس يستعمل مع عدم النصَ.

وقال عيسى بن أبان: وهو الظاهر من مذهب أبى حنيفة أنه يجوز أن يخص بالقياس عموم دخله التـخصيص، ولا يجوز أن يخص به عموم لم يدخله التـخصيص. وذهب أبو بكر محمد بن أبى الطيب الأشعرى وجماعـة من متأخريهم إلى أن العموم والقياس إذا تقابلا وجب الوقف عن استـعمال أحدهما لتكافـئهما من حيث إن كل واحـد منهما صار حجة، فعليه يتوقف حتى يقوم دليل يوجب ترجيح أحدهما. وأما الشافعى ومالك وأكثر الـفقهاء ذهبـوا إلى جواز تخصيص العـموم بالقياس، لأنه دليل شـرعى منصوب لمدارك الأحكام، فيخص به العموم كسائر الدلائل.

بينة: أن فى تخصيـص العموم بالقياس اسـتعمالاً لدليلى العـموم والقياس جـميعًا، فكان أولى من استـعمال أحـدهما وإسقـاط الآخر، ولأن القيـاس يدل على الحكم من

(١) تقدم تخريجه.

طريق المعنى، والعموم يدل من طريق الاسم، والمعانى والأسامى إذا التقتا كان القضاء للمعانى على الأسامى.

والجواب عما ذكروه: أما قولهم: أن العموم أقوى من القياس لا نسلمه. وقولهم: إنه يفيد العلم. قلنا: إنما يفيد العلم بأصل وروده. فأما فى محتملاته فلا نسلم ذلك، بل هو مجرد ظاهر فى الاستيعاب، ويحتمل خلافه، وعلى أنه لا يمتنع أن يخص الأقوى بالأضعف كما يخص الكتاب بالسنة. وأما تعلقهم بالنسخ فنقول النسخ رفع حكم ثابت، فامتنع بالقياس لضعفه. وأما التخصيص فمعرفة ما لم يرد بالعموم، والقياس يجوز أن يدل على ذلك. تبيين الفرق: أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد على ما قدمناه، فلا يجوز نسخه به. وأما قولهم: إن العموم نص. قلنا: صيغة العموم إنما يدخل فى النص إذا لم يخصها القياس، فإن خصها لم يدخل فيه.

وأما الذى قاله عيسى بن أبان، فقد أجبنا من قبل. وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز بالقياس الجلى. فأما بالقياس الخفى فعلى وجهين. قال بعض أصحابنا: لا يجوز لقوة الجلى وضعف الخفى. وقال بعضهم: يجوز، لأن الخفى ألحق بالجلى فى ثبوت الحكم فيلحق به فى تخصيص العموم[1].

---

(١) اعلم أن الأسنوى قد نقل الاتفاق على أن القياس القطعى يخصص به العام من الكتاب والسنة المتواترة وأما القياس الظنى فهو محل الخلاف وقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال كثيرة أهمها ما ذكره البيضاوى وهو سبعة أقوال:

القول الأول: وهو المختار للبيضاوى ونقل عن الأئمة الأربعة أنه يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالقياس.

القول الثانى: لا يجوز مطلقًا ـ وهو للمختار للإمام الرازى وأبى على الجبائى من المعتزلة.

القول الثالث: إن خصص العام بمخصص قبل القياس جاز تخصيصه بالقياس وإن لم يخصص العام قبل ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس وهذا القول لعيسى بن أبان ـ غير أن الأسنوى قيد هذا القول بما قاله عيسى بن أبان فى الخبر وهو أنه لابد أن يكون مخصص العام قبل القياس قطعيًا ولكن ظاهر كلام البيضاوى وصاحب جمع الجوامع أن هذا الشرط غير مطلوب فى تخصيص العام بالقياس وقالوا فى الفرق: إن القياس أقوى من خبر الواحد فلا يشترط فى الأقوى ما يشترط فى الأضعف وقد استدل عيسى بن أبان بما استدل به فى خبر الواحد.

القول الرابع: إن خصص العام بمتصل أو لم يخصص أصلاً لم يجز فى تخصيصه بالقياس وإن خصص بمنفصل جاز تخصيصه به ـ وهذا القول لأبى الحسن الكرخى.

القول الخامس: إن كان القياس جليًا بأن قطع فيه نفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع كقياس =

وأما التخصيص بدليل الخطاب:

فيجوز تخصيص العموم به.

قال أبو العباس بن سريج: لا يجوز، وهو قول أكثر أهل العراق، لأن عندهم أنه ليس بدليل. والكلام معهم يجيء إن شاء الله.

وعندنا هو دليل كالنطق فى أحد الوجهين، وكالقياس فى الوجه الآخر، وأيهما كان يجوز التخصيص به.

وأما فحوى الخطاب:

فيجوز التخصيص به، وقد بيناه.

ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: **﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾** [النور:٢] ثم خصت الأمة بنصف الحد نصًا بقوله تعالى: **﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾** ثم خص العبد بنصف الحد قياسًا على الأمة، فصار بعض الآية مخصوصًا بالكتاب وبعضها مخصوصًا بالقياس، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله...﴾** إلى قوله: **﴿فكلوا منها﴾** ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكل من جزاء الصيد. وخص عند الشافعى تحريم الأكل من هدى المتعة والقران قياسًا على جزاء الصيد، فصار بعض الآية مخصوصًا بالإجماع وبعضها بالقياس على الإجماع.

فهذا بيان ما قدمناه.

= العبد على الأمه بجامع الرق ليثبت له تنصيف الحد فى الزنا كما ثبت له ذلك لأن الفارق بينهما هى الذكورة والانوثة وهى غير مؤثرة فى الحكم ـ جاز تخصيص العام به وإن كان القياس خفيًا. بأن لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار ليثبت له التحريم كما ثبت فى الخمر حيث لم يقطع بنفى تأثير الفارق لجواز أن يكون كونه خمرًا هو المؤثر ـ لم يجز تخصيص العام به وهذا القول لابن سريج من الشافعية.

القول السادس: لحجة الإسلام الغزالى: العام والقياس متعارضان فى الفرد الذى دل عليه القياس فإن ترجح أحدهما على الآخر عمل بالراجح منهما وإن تساويا لم يعمل بواحد منهما فيه بل يتوقف عن العمل بواحد منهما فيه حتى يوجد المرجح.

القول السابع: الوقف وعدم الجزم بشىء حتى يوجد المرجح فيعمل به وهو لإمام الحرمين. انظر المحصول (١/٤٣٦) وإحكام الأحكام (٢/٤٩١) ونهاية السول (٢/٤٦٣) المستصفى (٢/١٢٢) البرهان (١/٤٢٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣١١).

وأما التخصيص بالعادة والعرف[١]:

فقد قال أصحابنا: لا يجوز تخصيص العموم به[٢]، لأن الشرع لم يوضع على العادة، وإنما وضع فى قول بعض أصحابنا على المصلحة، وفى قولنا على ما أراد الله تعالى، ولا معنى للرجوع إلى العادة فى شيء من ذلك. والله أعلم.

* * *

(مسألة): إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلاً بنفسه يجرى على عمومه، ولا يستقل بنفسه.

وليس المعنى بالسبب السبب الموجب للحكم، مثل ما نقل أن ماعزًا زنى فرجمه

---

(١) العادة هى الأمر المتكرر وتعرف عند الحنفيه بالعرف.
والعرف نوعان: قولى وعملى.
العرف القولى: هو ما ثبت باستعمال اللفظ فى معنى خلاف المعنى الذى وضع له لغة مثل لفظ الدابة.
العرف العملى: وهو ما ثبت بالعمل والفعل لا بالاستعمال اللفظى، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣١٧/٢، ٣١٨).

(٢) اعلم أن المقصود بالعرف هنا هو العرف العملى حيث إن العرف القولى لا خلاف أنه يخصص به العام.
والعرف العملى قد اختلف فيه الحنفية والشافعية، فذهب الحنفية إلى أنه كالعرف القولى يخصص به العام والجامع بينهما أن كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق ـ غاية الأمر أن منشأ التبادر فى العرف القولى هو استعمال اللفظ فى المعنى الذى تبادر منه، ومنشأ التبادر فى العرفى العملى هو العمل والفعل دون استعمال اللفظ وذلك يعتبر فرقًا مؤثرًا فى الحكم.
واما الشافعية: فقالوا: إن مجرد العرف العملى الذى لا يستند إلى إقرار من الرسول عليه الصلاة والسلام لا يكون مخصصًا للعام الوارد على لسان الشرع لان أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع فإن استند إلى إقرار منه عليه السلام يكون المخصص هو الإقرار وسيأتى الكلام عليه.
مثال ذلك أن ينهى الشارع عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً ـ ويتعارف الناس على طعام خاص فيما بينهم كالبر أو الذرة مثلا ـ فالطعام إذا أطلق فى عرفهم يتبادر منه هذا النوع بخصوصه فهل يكون العام مخصصًا بهذا العرف أو لا يكون مخصصًا به فى ذلك الخلاف.
انظر نهاية السول (٤٦٩/٢)، انظر المحصول (٤٥١)، انظر البرهان (٤٤٥/١) إحكام الأحكام (٤٨٦/٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤١٧/٢، ٤١٨).

رسول الله ﷺ(١)، أو سها النبي ﷺ فسجد(٢). وإنما المعنى بالسبب، مثل ما روى أن النبي ﷺ سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»(٣) فاقتضى الجواب أن يكون الماء طهوراً في جميع وجوه الانتفاع، وكذلك روى أن النبي ﷺ سئل عمن ابتاع عبداً فاستعمله ثم وجد به عيبًا، فقال: «الخراج بالضمان»(٤) فكان قوله: الخراج بالضمان عامًا في هذا الموضوع وفي غيره. وكذلك الرخصة في العرية، إنما وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم ما يشترون به الرطب فأجاب رسول الله ﷺ بالرخصة في العرية فكان الجواب عامًا في الفقراء والأغنياء. واعلم أن من أشرط إجرائه على عمومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه، فيكون مفيداً من غير أن يعلق بذلك السبب. فأما إذا لم يفد ما لم يصر عن السبب فإنه يكون مقصوراً عليه. وهذا كما روى أنه عليه السلام قال في جواب السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص إذا جف. قالوا: نعم. قال: فلا إذاً(٥). [.....](٦) لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب، لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة [.....](٧) على سببه.

وقال مالك: يقصر على سببه وهو اختيار المزني، والقفال وأبي بكر الدقاق. وقد

---

(١) مسلم: الحدود (٣/١٣١٩) ح (١٧/١٦٩٢) وأبو داود: الحدود (٤/١٤٤) ح (٤٤٢٢) وأحمد: المسند (٣/٤٦٦) ح (١٥٠٩٨).

(٢) أخرجه البخاري: السهو (٣/١١١) ح (١٢٢٤)، ومسلم: المساجد (١/٣٩٩) ح (٨٥/ ٥٧٠) وأبو داود: الصلاة (١/ ٢٧٠) ح (١٠٣٤)، والنسائي: السهو (٣/١٧) (باب ما يفعل من قام من اثنتين ناسيًا ولم يتشهد؟).

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/٢١) ح (٨٣) والترمذي الطهارة (١/ ١٠٠) ح (٦٩) وقال: حسن صحيح، والنسائي: المياه (١/١٤٣) (باب الوضوء بماء البحر) وابن ماجه: الطهارة (١/١٣٦) ح (٣٨٦)، ومالك في الموطأ: الطهارة (١/٢٢) ح (١٢) والدارمي: الطهارة (١/٢٠١) ح (٧٢٨) وأحمد: المسند (٢/٣١٨) ح (٧٢٥٢).

(٤) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٨٣) ح (٣٥١٠)، والترمذي: البيوع (٣/ ٥٧٢) ح (١٢٨٥ - ١٢٨٦)، والنسائي: البيوع (٧/ ٢٢٣) (باب الخراج بالضمان) وابن ماجه: التجارات (٢/ ٧٥٤) ح (٢٢٤٣) وأحمد: المسند (٦/ ٢٣٣) ح (٢٥٨٠٠).

(٥) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٤٨) ح (٣٣٥٩)، والترمذي: البيوع (٣/ ٥١٩) ح (١٢٢٥) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي: البيوع (٧/٢٣٦) (باب اشتراء التمر بالرطب) وابن ماجه: التجارات (٢/ ٧٦١) ح (٢٢٦٤)، ومالك في الموطأ: البيوع (٢/ ٦٢٤) ح (٢٢).

(٦) كشط بالأصل بمقدار كلمتين.

(٧) كشط بالأصل بمقدار كلمتين.

أورد بعض أصحابنا أن الشافعى أشار إلى هذا فى الخبر المروى فى بئر بضاعة وقال: قوله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيء»[١] مقصور على سببه، وقال فى قوله: «لا قطع فى ثمر وكثر»[٢] أنه خرج على عادة أهل المدينة فى ثمارهم، وأنها لم تكن فى مواضع محفوظة. وسائر الأصحاب قالوا: إنما قال الشافعى: هذه الأدلة دلت عليها، فأما إذا لم يكن هناك دليل يدل على التخصيص فمذهبه إجراء اللفظ على عمومه.

واحتج من قال بذلك بأن السؤال مع الجواب كالجملة الواحدة. بدليل أن السؤال هو المقتضى للجواب والمميز له وبدليل أن الجواب إذا كان مبهمًا أحيل به فى بيانه على السؤال. وإذا ثبت أنهما كالجملة الواحدة، فيجب أن يصير السؤال مقدرًا فى الجواب فيخصص الحكم به.

بينة: أن السبب لما كان هو الذى أثار الحكم تعلق به تعلق المعلول بالعلة.

قالوا: ولأن من حق الجواب أن يكون مطابقًا للسؤال، وإنما يكون مطابقًا بالمساواة، وإذا أجرينا اللفظ على عمومه لم يكن مطابقًا.

يدل عليه: أن الخطاب جواب، وليس بابتداء كلام. وإذا جرينا على ما قلتم كان ابتداء الكلام ولم يكن جوابًا. ألا ترى: أن من قال لغيره: تغد معى فقال: والله لا أتغدى، يكون اليمين مقصورًا على التغدى معه حتى لو تغدى لا معه لم يحنث، وإنما كان كذلك لما بيناه. قالوا: ولأن الراوى لما نقل السبب مع لفظ الجواب فلا بد له من فائدة، وليس فائدة النقل إلا اقتصار الخطاب عليه، فهذه كلماتهم فى المسألة.

وأما حجتنا: نقول أولاً: كل لفظ وجب إجراؤه على العموم عند تعريه عن سؤال خاص وجب إجراؤه على العموم وإن خرج على سؤال خاص كما لو قالت امرأة لزوجها: طلقنى فقال نساؤه طوالق، أو كل امرأة له طالق. وهذا لأن الطلاق يقع بلفظ الزوج لا بسؤال الزوجة، فاعتبر عموم لفظ الزوج وخصوصه. فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل، فاعتبر عموم لفظ الشارع وخصوصه. وهذا كلام

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/ ١٧) ح (٦٦)، والترمذى: الطهارة (١/ ٩٥) ح (٦٦) وقال: حديث حسن، والنسائى: المياه (١/ ١٤١) (باب ذكر بئر بضاعة)، وأحمد: المسند (٣/ ٣٨) ح (١١٢٦٣).

(٢) أخرجه أبو داود فى الحدود (٤/ ١٣٤ ـ ١٣٥) الحديث (٤٣٨٨)، والترمذى فى الحدود (٤/ ٥٢ ـ ٥٣) الحديث (١٤٤٩) ـ والنسائى (٨/ ٨٦) ـ وابن ماجه (٢٥٩٣)، والدارمى (٢/ ١٧٤) ـ والإمام أحمد فى مسنده (٣/ ٤٦٣).

لا بأس به. إلا أن التعلق بمسألة الطلاق ضعيف، لأن الكلام فى عمومه يقبل التخصيص فى الطلاق لو قال: نساؤه طوالق، وكل امرأة له طالق. وقال عنيت بعض نسائى لم يصدق. بخلاف خطاب الشارع لو قام الدليل أنه عنى البعض يكون محمولاً عليه على الخصوص وصح ذلك. والحجة المعتمدة أن الكلام فى جواب له صيغة صالحة للسبب وغيره حتى يوجد الاستيعاب وقد قام الدليل لنا على أن صيغة العموم لاستيعاب كل ما يصلح له. فنقول: اللفظ العام الصادر عن الشارع أو عن حكم يجب إجراؤه على عمومه. إلا أن يمنع مانع ولا مانع من إجرائه على عمومه، فيجرى. وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيد على السبب، نعم من شرطه أن لا يقصر عن السبب أما أن يكون من شرطه ترك الزيادة على السبب فلا. بينة: أنه لا يلزم المجيب أن لا يجيب إلا بقدر السؤال لا من حيث العادة ولا من حيث الشريعة. ألا ترى: أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما فى يمينه فقال: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه:١٧] فأجاب موسى ﴿قال هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى﴾ [طه:١٨]. فأجاب وزاد، فثبت أن السؤال عن شىء خاص لا يوجب قصر اللفظ عليه.

يدل عليه: أن تخصيص العموم يكون بالمنافى، ولا منافاة بين السبب والخطاب فى شىء ما ولم يجريه التخصيص. وهذه كلمات معتمدة فليكن التعويل عليها لا على الأول.

وأما الجواب عن كلماتهم: قولهم: إن السؤال والجواب كالشىء الواحد.

قلنا: إن كان كذلك فهو فى قدر ما يكون جوابًا عن السؤال. وأما فيما يزيد عليه فلا. ثم يدخل عليه مسألة الطلاق ولو جعل الجميع كالشىء الواحد، لم يقع إلا على هذه المرأة على الخصوص.

وأما قولهم: إن السبب مشير للحكم فصار كالمعلول مع العلة.

قلنا: ليس الكلام فى مثل هذا السبب وقد بينا هذا فى أول المسألة حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقًا به.

وأما قولهم: إن من حق السؤال أن يكون مطابقًا للجواب.

قلنا: إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال فغير مسلم أنه من شرط الجواب، وقد بيناه. وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب لجميع السؤال، فذلك يحصل بالمساواة من

غير مجاورة، وبالمساواة مع المجاورة، كما فى سؤال موسى عليه السلام عن عصاه، وسؤال النبى ﷺ عن التوضؤ بماء البحر.

وأما قولهم: إن هذا الخطاب جواب وليس بابتداء كلام.

قلنا: بل هو جواب وابتداء كلام على معنى جواب عما سئل عنه وبيان أيضًا لحكم ما لم يسأل عنه وهو صحيح غير ممتنع لما بينا: أن السؤال يقتضى جواب ما سئل عنه.

فأما أن يمنع الزيادة عليه فلا. وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثالاً ومعنى.

وأما إذا قال: تغد معى فقال: والله لا أتغدى. قلنا: لا نعرف أن المسألة على مذهب الشافعى. فعلى ما قالوه وعلى أن الأيمان محمولة على العادة فى الفتاوى لا على حقائق الألفاظ.

وأما قولهم: إن الراوى نقل السبب ولا بد له من فائدة.

قلنا: فائدته أن لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم.

وقد قال بعضهم فى أصوله: إن مذهب أبى حنيفة أنه يجوز، وهذا لا يعرف من مذهبه[1].

* * *

(فصل)

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع فلا يخلو إما أن يكونا خاصين أو عامين أو أحدهما خاصًا والآخر عامًا أو يكون كل واحد منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه.

فأما إذا كانا خاصين، مثل أن يقول: اقتلوا المرتدة، ولا تقتلوا المرتدة، أو صلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، ولا تصلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، فهذا لا يجوز أن يرد إلا فى وقتين، فيكون أحدهما ناسخًا للآخر، فإن عرف التاريخ يكون الثانى ناسخًا للأول، وإن لم يعرف التاريخ وجب التوقف[2]، وإن كانا عامين مثل أن يقول «من بدل دينه فاقتلوه» «ومن بدل دينه فلا تقتلوه» وصلوا عند طلوع الشمس، ولا تصلوا عند طلوع الشمس، فإن لم يمكن استعمالها وجب التوقف، كالقسم الذى

(١) انظر نهاية السول (٢/٤٧٦)، المحصول (١/٤٤٨)، وإحكام الأحكام (٢/٤٨٨)، روضة الناظر (٢٠٥)، القواعد لابن اللحام (٣٦٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٢١).

(٢) لاحتمال أن يكون كل منهما منسوخًا من غير ترجيح، انظر المحصول (٢/٤٥١)، نهاية السول (٤/٤٤٩)، المستصفى (٢/ ١٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٠٣).

قدمنا. وإن أمكن استعمالهما في حالتين استعملا[١]. ومثال هذا ما قال ﷺ في خبر الشهود «من شهد قبل أن يستشهد»[٢] وقال: «شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد»[٣] وقالوا: الأول: محمول على ما إذا شهد ولم يعلم صاحب الحق أن له شاهداً، فإن الأول إن شهد وإن لم يستشهد ليصل المشهود له إلى حقه. والثاني: محمول على ما إذا علم له الحق بشهادة، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد.

وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً مثل قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ [المائدة:٣] مع قوله ﷺ: «أحلت لكم ميتتان ودمان»[٤] ومع قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[٥] ومثل قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»[٦] مع قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٧] قالوا: يجب في هذا وأمثاله أن يقضي بالخاص على العام ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، ويتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يرد ولا نعرف التاريخ بينهما[٨].

---

(١) انظر المحصول (٢/ ٤٥١)، نهاية السول (٤/ ٤٥٥، ٤٥١)، المستصفى (٢/ ١٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٠٢).

(٢) أخرجه مسلم: الأقضية (٣/ ١٣٤٤) ح (١٩/ ١٧١٩)، وأبو داود: الأقضية (٣/ ٣٠٣) ح (٣٥٩٦) والترمذي: الشهادات (٤/ ٥٤٤) ح (٢٢٩٥) وابن ماجه: الأحكام (٢/ ٧٩٢) ح (٢٣٦٤).

(٣) النهي عن الشهادة قبل الاستشهاد أي طلبها أخرجه مسلم والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٦٩) ـ الحديث (٥٩٩) ـ ٦٠٠٠٢.

(٤) أخرجه ابن ماجه: الأطعمة (٢/ ١١٠١) ح (٣٣١٤)، وأحمد: المسند (٢/ ١٣٣) ح (٥٧٢٥)، انظر نصب الراية (٤/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٥) أخرجه مسلم: الحيض (١/ ٢٧٧) ح (١٠٥/ ٣٦٦)، وأبو داود: اللباس (٤/ ٦٥) ح (٤١٢٣) والنسائي: الفرع (٧/ ١٥١) (باب جلود الميتة) ومالك في الموطأ: الصيد (٢/ ٤٩٨) ح (١٧) والدارمي: الأضاحي (٢/ ١١٧) ح (١٩٨٥) وأحمد: المسند (١/ ٢٨٨) ح (١٩٠٠).

(٦) أخرجه البخاري: الزكاة (٣/ ٤٠٧) ح (١٤٨٣) ومسلم: الزكاة (٣/ ٦٧٥) ح (٧/ ٩٨١) ولفظ الحديث عند البخاري، وأبو داود: الزكاة (٢/ ١١١) ح (١٥٩٦) والترمذي: الزكاة (٣/ ٢٣) ح (٦٤٠).

(٧) أخرجه البخاري: الزكاة (٣/ ٣١٨) ح (١٤٠٥)، ومسلم: الزكاة (٢/ ٦٧٣) ح (١/ ٩٧٩) وأبو داود: الزكاة (٢/ ٩٦) ح (١٥٥٨)، والترمذي: الزكاة (٣/ ١٣) ح (٦٢٦)، والنسائي: الزكاة (٥/ ١٢) (باب زكاة الإبل).

(٨) انظر نهاية السول (٤/ ٤٦٣).

وقال بعض أهل الظاهر: يتعارض الخاص والعام بكل وجه، وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى.

وقال كثير من المعتزلة: إذا كان الخاص متقدمًا والعام متأخرًا فإنه ينسخ العام[١]، وإليه ذهب عامة أصحاب أبى حنيفة. وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخرًا والعام متقدمًا، فإن كان ورد الخاص قبل أن يحضر وقت العمل بالعام، فإنه يكون الخاص مقضيًا به على العام، وإن ورد الخاص بعدما حضر وقت العمل بالعام فإنه يكون نسخًا وبيانًا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة. هذا مذهب المعتزلة، ويجوز أن يكون مذهب أصحاب أبى حنيفة على خلاف هذا، ويذهبون إلى مثل ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله.

ورأيت عن أبى الحسن الكرخى أن المتأخر ينسخ المتقدم، وسواء فى ذلك كان المتأخر خاصًا أو عامًا.

وقد ذكر عيسى بن أبان فى الخبرين إذا تعارضا وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا، ولم يعرف تاريخ ما بينهما وجوهًا من الترجيح:

منها: أن يكون أحدهما متفقًا على استعماله، كخبر العشر، فإنهم قالوا: إن قوله: «فيما سقت السماء العشر» متفق على استعماله. وخبر الأوساق متفق على استعماله.

ومنها: أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ونعيب على ترك العمل به، مثل الخبر فى ربا الفضل، والخبر الآخر وهو قوله عليه السلام: «لا ربا إلا فى النسيئة»[٢] فإن الصحابة عابوا على ابن عباس فى ترك العمل بخبر أبى سعيد، وهو الخبر الذى روى فى تحريم ربا الفضل.

ومنها: أن يكون الرواة لأحدهما أشهر.

واعلم أنا إذا بينا أن الخاص يقضى به على العام بكل حال، سقطت هذه الوجوه التى ذهب إليها فى الترجيح. ويقال: إن قوله فى خبر الأوساق: أن الأمة لم يتفقوا على استعماله، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به. وهذا لا يضعف الخبر، وعلى

---

(١) انظر المعتمد (٢/ ١٧٦).

(٢) أخرجه البخارى: البيوع (٤/ ٤٤٥) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (٣/ ١٢١٧) ح (١٠١/ ١٥٩٦)، والنسائى: البيوع (٧/ ٢٤٧) (باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة) وابن ماجه: التجارات (٢/ ٧٥٨) ح (٢٢٥٧).

أن قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»[1] متفق على استعماله فى الأوساق الخمسة فما زاد. فأما فيما دون الأوساق الخمسة فلا. واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة لا يوجب ترجيحًا. وأيضًا يقال لهم: لم قلتم: إن استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحًا للخبر، وكلا الخبرين ورد مورد الصحة، ولا عذر لأحد فى ترك العمل بواحد منهما، لأن الدليل الذى دل على وجوب العمل بأحد الخبرين هو الدليل الذى دل على وجوب العمل بالخبر الآخر. ومتى طولبوا بمثل هذه لم يمكنهم القيام بحجة فيما زعموه. ويخص الفصل الذى ذكرناه، وهو إذا كان الخاص متقدمًا والعام متأخرًا، ونبين أن القول بالنسخ للخاص المتقدم بالعام المتأخر باطل ونقيم الدليل على مذهبنا فى بناء العام على الخاص، والقول بقضاء الخاص على العام.

* * *

(مسألة): العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم، بل الخاص يقضى عليه ويكون الحكم له فيما تناوله المتأخر[2].

وعندهم الخاص المتقدم يصير منسوخًا بالعام المتأخر. وتعلقوا فى هذا بأشياء منها:

أن اللفظ العام فى تناوله لآحاد ما دخل تحته يجرى مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدًا فقط من تلك الآحاد، لأن قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] يجرى مجرى قوله: اقتلوا زيد المشرك أو اقتلوا عمرًا واقتلوا خالدًا، ولو قال ذلك ثم قال: لا تقتلوا زيدًا لكان ذلك ناسخًا، فكذلك ما ذكرنا. ومنها أن الخاص المتقدم يتأتى نسخه، والعام يمكن أن يكون ناسخًا له، فكان ناسخًا. والدليل على أنه يمكن أن يكون ناسخًا، لأنه يتناول ما تناوله الخاص مع الثانى وهو متأخر فينسخه.

واستدل من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام: أن العام قد تناول ما تناوله الخاص وزيادة، فتناوله لتلك الزيادة لا يؤثر فى تناوله لما تناوله الخاص، وإذا كان كل واحد منهما متناولاً لما تناوله صاحبه وجب أن يكونا متعارضين كالخاص والخاص، والعام والعام، وهذا لأن تناول العام لزيادة تجرى مجرى خبر آخر تناول تلك الزيادة، ولو كان كذلك لم يؤثر فى تعارض هذين فى هذا الشيء الواحد، فثبت أنهما متعارضان كالخبرين جميعًا وفى ترك بناء العام على الخاص استعملا للخبر العام وتركا للخاص،

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر المحصول (٢/ ٤٥٢، ٤٥٣).

لأن فى القول ببناء العام على الخاص ترك العام، لأن العام لاستيعاب كل ما يتناوله فإذا بنى على الخاص، ومعنى بناء الخاص على العام أنه يجعل كأنه لم يتناول ما ورد به الخاص فقد تركتم العام، لأن فى ترك القول بالاستيعاب ترك القول بالعموم، فاستوى الجانبان من هذا الوجه.

وأما حجتنا: فتقدم الدليل فى أن القول ببناء العام على الخاص واجب على الجملة.

فنقول: كل واحد من العام والخاص دليل يجب العمل به فلا يجوز إطراحهما إذا أمكن استعمالهما. والقول ببناء العام على الخاص استعمال لهما جميعًا، وهو استعمال الخاص فيما يتناوله بصريحه، واستعمال له فيما وراء ما تناوله الخاص. وعلى هذا بطل القول بالتعارض، لأن فى القول بالتعارض إنما ترك العمل بهما، أو ترك العمل بالخاص. فثبت أن القول ببناء العام على الخاص متعين.

فإن قالوا: لم لا تقولون بأن أحدهما ينسخ الآخر.

قلنا: لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التاريخ، وهذا الدليل فى بناء العام على الخاص فى الجملة، وهو إذا لم نعرف تاريخ ما بين الخطابين، أو كان العام متقدمًا والخاص متأخرًا. فأما إذا كان الخاص متقدمًا والعام متأخرًا فسنبين القول فيه. ببينة أنه لو كان بدل الخاص قياس لبنى العموم عليه، والخبر الخاص آكد من القياس وأقوى، فلأن بنى عليه العام أولى. وأيضًا فإن العام والخاص لو وردا معًا يبنى العام على الخاص، فكذلك إذا وردا ولم يعلم تاريخ ما بينهما، لأن الأصل إن كان شيئين وجدا معًا ولم نعلم تاريخ ما بينهما يجعل كأنهما وجدا معًا، كمسألة الغرقى والهدمى إذا لم يعلم وقت موت واحد منهم يجعل كأنهم ماتوا معًا حتى لا يحكم بالميراث لواحد منهم من صاحبه، وإن كان بينهما سبب يوجب الإرث. وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون: لما اشتبه حال الميتين لم يورث أحدهما من الآخر، فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين وجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر. والاستدلال فيما قصد بالاستدلال به قائم. وهذا لا يوجب مغمزًا فيه. وأما الدليل فى أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم، هو أن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته، ودخول ذلك تحت اللفظ العام مشكوك فيه، والعلم لا يترك بالشك. وهم يقولون على قولكم هذا: إن دخوله تحت اللفظ العام مشكوك فيه ليس بذلك، بل تناوله إياه ولما سواه حتى يتم الاستيعاب معلوم أيضًا، لأنه صيغة موضوعة للاستيعاب لغة وشرعًا فكيف يقع

الشك في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعاب.

ونحن نقول: المعنى بما ذكرناه من الشك هو أنه يحتمل أنه لا يتناوله، والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله. وهذا مسلم. ونقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو المعتمد فنقول: الخبر العام يتناول ما تناوله الخاص على ما زعموا، ولكن لا تعارض في هذا التناول، لأن الخاص يتناوله بصريح لفظه من غير أن يكون فيه احتمال أن لا يتناوله وأما العام فيتناوله لا بصريح لفظه بل بظاهر عمومه ويحتمل ألا يتناوله، وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض فوجب القضاء بما له الترجيح.

وإذا رجحنا سقط النسخ وتصور صورة ليكون الكلام أوضح فنقول: قول القائل: لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبداً. وقوله من بعد: اقتلوا الكفار يوجب قتلهم، في حالة من الحالات.

والقول الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة، وإذا تمانعا على هذا الوجه والخاص أخص باليهود وأقل احتمالاً، وجب القضاء به والكلام الوجيز في هذا الدليل أن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناولاه مانع من قيام دليل النسخ.

وأما الجواب عن كلامهم:

أما الأول: قلنا: لو جعلنا الجملة كالآحاد المذكورة واحداً واحداً لامتنع تخصيص كل عموم في العالم كما ذكروا واحداً واحداً لم يجز تخصيص واحد منهم من الأعداد المذكورة ثم نقول: اللفظ العام يجرى مجرى الآحاد المذكورة واحداً واحداً في أصل التناول ولا يجرى مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه. ألا ترى: أن اللفظ الذى يذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص بخلاف اللفظ العام.

وأما دليلهم الثاني: قلنا: مجرد احتمال النسخ لا يدل على النسخ وكذلك المتأخر وعلى أنه كما أن الخاص المتقدم يحتمل أن ينسخ فالعام المتأخر يحتمل أن يخص، فلم يكن أحدهما أولى من الآخر، وعلى أنا بينا الدليل المانع من النسخ.

وقولهم: إن المتأخر دليل النسخ. قلنا: وهل نوزعتم في هذا الموضع إلا في هذا.

وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم: إن في بناء العام على الخاص بترك القول بالعموم.

قلنا: لا فإنا عملنا بالعموم وراء المخصوص.

وقولهم: إن الصيغة للاستيعاب.

قلنا: إذا لم يقم دليل على التخصيص، وها هنا قد قام. وهذا لأن التخصيص بيان يتصل بالخطاب، فيظهر أن الخطاب بالعموم صدر متناولاً لما وراء المحل المخصوص. فإن قالوا: كيف ثبت اتصال البيان بشىء متقدم على الخطاب ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدمًا على المستثنى منه.

قلنا: وأى شىء يمنع من أن يكون بيان الخطاب وتخصيصه بسبب متقدم. ألا ترى: أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم وإن كان متقدمًا على العموم. وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله.

أما الاستثناء فكلام تكلم به أهل اللغة، وهم لم يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه، وعلى أن عندنا يجوز ذلك. وقد ذهب إليه كثير من الأصحاب، وسنبين وروده.

أما الكلام الأخير الذى ذكره ففيما قلنا جواب عنه. وقد بينا ترجيح التناول فى هذا الجانب، والمرجوح لا يعارض الراجح، ولم يستعمل فى هذه المسألة بإيراد الأمثلة فى المواضع التى أجمع الفقهاء فيها ببناء العام على الخاص، لأنهم يقولون: قد ورد أيضًا بناء الخاص على العام وهو قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] فهذا خاص فى الوالدين والأقربين ومع ذلك بنى على عموم قوله: «لا وصية لوارث»[١] والجواب عن هذا سهل والاعتماد على ما سبق والله أعلم.

وأما إذا تعارض خطابان أحدهما خاص من وجه عام من وجه، والآخر عام من وجه خاص من وجه وتنافيا فى الحكم الذى ابتنى عليهما فلا بد من التوقف حتى يظهر المرجح[٢].

وأمثال هذا كثيرة، وتوجد فى قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣] وقد ورد فى

(١) تقدم تخريجه.

(١) انظر نهاية السول (٤/٤٦٦)، المحصول (٢/٤٥٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٠٣).

(٣) تقدم تخريجه.

معارضة نهيه عليه السلام عن قتل النساء، وأحدهما خاص فى النساء عام فى الحربيات والمرتدين، والآخر خاص فى المرتدين عام فى النساء والرجال، فينبغى أن يطلب فى هذا الموضع الترجيح لأحدهما على الآخر. وقد ذكر الأصحاب وجوهًا من الترجيح سترد من بعد بمشيئة الله تعالى.

* * *

(فصل): إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا [يتأتى إلا فى][1] بعض ما تناوله العموم، فالمذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط.

وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف، وهو اختيار أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد[2].

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ [البقرة:٢٣٧] وقوله: ﴿إلا أن يعفون﴾ يتناول الكبيرة العاقلة. وأول الآية عام فى الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة.

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ إلى أن قال: ﴿لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا﴾ [الطلاق:١] تعنى الرغبة فى مراجعتهن. وهذا خاص فى الرجعة. وأول الآية عام فى الرجعية والبائنة.

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ ثم قال: ﴿وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحًا﴾ [البقرة:٢٢٨] وهذا لا يكون إلا فى الرجعية أيضًا. وأول الآية عام فى البائنة والرجعية.

ومثال الشرط قوله تعالى: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن﴾ [الطلاق:٤] فقوله تعالى: ﴿إن ارتبتم﴾ خاص وقوله: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم﴾ عام، والتقدير: واللائى يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة أشهر وإن ارتبتم، فالأول على عمومه وإن عقبه بشرط يخص البعض دون البعض.

---

(١) ثبت فى الأصل (ينافى) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) وهو مذهب قاضى القضاة. وقال صاحب المعتمد والأولى عندنا التوقف فى ذلك، انظر المعتمد (١/ ٢٨٣).

ووجه مـا ذكرنا أن اللفظ العام يجب إجـراره على عمومـه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصًا لا يضطر إلى تخصيص أوله. فإن ادعى المخالف لهذا ضـرورة وقال: إن الكناية ترجع إلى جـميع مـا تقدم، لأن قولـه تعالى: ﴿إلا أن يعفون﴾ معناه: إلا أن يعفوا النساء اللواتى طلقتموهن ولو أن الله تعالى صرح بذلك دل ذلك أن النساء المذكورات فى أول الكلام هن اللواتى يصح منهن العفو.

ألا ترى: أن من قال: من دخل الدار مـن عندى ضربته إلا أن يتـوبوا انصرف ذلك إلى جـميع العـبيـد وجرى مـجرى أن نقـول: إلا أن يتوب عـبيـدى الداخلون الدار. والجواب أن هذا كله لا يوجب ضرورة، لأن الضرورة المخـصصة هى وجود التنافى بين ظاهر العـموم وبـين الدليل المخصص. ومـعلوم قطعًا أنه لا ضـرورة فى مـثل هذا فى مسألتنا لجواز أن يريد المخاطب الاستيعاب من أول الآية ثم يعقبه باستثناء أو صفة تخص تعيين من أريد بالاستيعاب. وهذا غير ممتنع بوجه ما، فلم تثـبت المنافاة، وإذا لم تثبت المنافـاة يظل التـخصـيص، وأجـرى الكلام الأول على عـمومـه. وقـد قال من يقـول بالوقف: إن هذا العموم المقـدم يقتضى الاستغراق، فظاهر الكناية يقـتضى الرجوع إلى كل ما تقدم، فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية، والـعدول عن ظاهر العـمـوم. وإذا لم يكن أحدهـما بأولى من الآخـر وجب التوقف. والجواب عن هذا بالطريق الذى سبق. وهذا لأن اللفظ الأول ظاهر فى العموم وما نرى لما ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقف فى الظاهر الأول.

* * *

(مسـألة): المعطوف لا يجب أن يضمـر فيه جمـيع ما يمكن إضـماره مما فى المعطوف عليه، بل إنما يضمر مما فى المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به.

وعند أصحـاب أبى حنيفة يضمـر فيه جميع مـا سبق مما يمكن إضمـاره. ومثال هذا الاستدلال بقوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده»[1] فعندنا يضمر ولا يقتل ذو عهـده على معنى المنع من القتل، وعندهم يضـمر ولا يقتل ذو عهـد فى عهده بكافر[2]، فعلى هذا قالوا: إن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فيكون قوله:

(١) أخرجه أبو داود: الديات (٤/ ١٧٩) ح (٤٥٣٠)، والنسائى: القسامة (٨/ ١٨) (باب القود بين الأحرار والمماليك فى النفس) وابن ماجه: الديات (٢/ ٨٨٧) ح (٢٦٦٠).

(٢) انظر المعتمد (١/ ٢٨٥).

«لا يقتل مؤمن بكافر» المراد به الحربى.

واستدل من ذهب إلى هذا فقال إن النبى ﷺ قال: «لا يقتل مؤمن بكافر» وعطف على ذلك قوله: «ولا ذو عهد فى عهده بكافر» ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمى ولا يقتل بالكافر الحربى، فكان قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» معناه بكافر حربى، لأن المضمر فى المعطوف هى المظهر فى المعطوف عليه فإذا كان المضمر فى المعطوف مخصوص فى الحربى يجب أيضًا تخصيص المعطوف عليه بالحربى. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الكلام يفيد ريستقل بإضمارنا قوله: ولا يقتل فلا يزاد عليه، لأن الإضمار لا يقف على ما يستقل عليه الكلام، بل يضمر فيه جميع ما سبق.

ألا ترى: أن الإنسان لو قال: لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى كان معناه: ولا يقتل النصارى بالحديد، ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط. وإن كان يستقل به. وكذلك لو قال رجل لغيره: لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز، كان معناه: ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح وإنما كان كذلك، لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكم المعطوف عليه، وحكم المعطوف عليه فى المثال الأول المنع من القتل بالحديد لا المنع من القتل أصلاً. وفى المثال الثانى حكم المعطوف عليه هو المنع من شراء الخبز بالدراهم الصحاح لا المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق، لأن المنع من الشراء على الإطلاق غير مذكور فلا يتصور فيه مشاركة. كذلك هاهنا المنع من القتل ابتداء غير مذكور فلا يتصور المشاركة فيه.

ودليلنا: فى أن المعطوف إنما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده وهذا لأن فقد استقلاله وعدم فائدته أوجب الإضمار، فلا يجب من الإضمار إلا قدر ما يستقل به ويفيده. ومعلوم أن قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» يستقل ويفيد بإضمارنا قوله «ولا يقتل» فلا يراد، لأنه تكون الزيادة إضمارًا من غير حاجة إلى الإضمار. يدل عليه: أنا إذا أضمرنا الكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» حتى يكون معناه: ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر، ثم وجب بدليل أن يكون ذلك مخصوصًا فى الحربى ولم يجب أن يكون قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» مخصوص فى الحربى.

ألا ترى: أن النبى ﷺ لو صرح وقال: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده بكافر» ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص فى الحربى لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصًا فى الحربى فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول: لا يقتل مؤمن بكافر

بحال، ومعنى الثانى: ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر، ثم قام الدليل أن المراد من الكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» كافر حربى، وهذا غير مستنكر ولا مستبدع فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا ظهر وقام الدليل.

قالوا: إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكمه، وحكمه هو الذى عناه المتكلم بلفظه، وإذا زاده دون ما لم يعنه. فلو كان الكافر المذكور فى المعطوف عليه عامًا وفى المعطوف خاصًا، لم يجعل العطف مفيدًا اشتراكهما فيما قصده المتكلم، لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص.

قالوا: وليس كما لو أظهر وقام الدليل، لأن الثانى يصير بمنزلة كلام مبتدأ وهاهنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ، لأنه غير مستقل بنفسه. واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرنا فى دليلهم.

والجواب: أن الواو يوجب العطف فى اللفظ وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين فى قوله: لا يقتل، وإذا اشتركا فى هذا اللفظ أفاد العطف فائدته من الاشتراك، ثم بعد ذلك يكون الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل صار هذا كما لو أظهر قوله: «ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر» ثم قام الدليل أن المراد بالكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» هو الحربى، فلا يوجب ذلك أن يكون المراد: لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربى، فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة وكان العطف مفيدًا للاشتراك فى قوله: ولا يقتل، وإن اختلف الاختلاف الذى ذكرناه. وقوله أن ذلك مبتدأ. قلنا: إنما جعله مبتدأ لأنه يستقل بنفسه، وهاهنا إذا أضمرنا مما سبق قوله «لا يقتل» قد استقل فلا معنى لإضمار الزيادة.

فإن قيل: المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما فى الحكم الذى قصده دون العطف.

قلنا: ولم، فهل الخلاف إلا فى هذا فعندنا يجوز أن يكون قصده اشتركهما فى اللفظ المذكور دون حكم المقصود.

فإن قيل: كيف يقصد لفظًا بلا معنى؟. قلنا : صح القصد إلى الاشتراط فى اللفظ وصار بمنزلة المصرح به، ثم كل يفيد فائدته، وهذا لأن كلا الكلامين لم يخل عن فائدته.

ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال: إن الكلام كان يكون صحيحًا على ما ذكروا أن لو كان قال: «ولا ذو عهد» واقتصر عليه، فلما قال: «فى عهده» وجب أن

يفيد هذه الزيادة فائدة محدودة، وليس ذلك إلا المنع من قتله ابتداءً لعهده. ونظير هذا أن لو قال القائل: لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الأشهر الحرم. كان معناه لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الأشهر الحرم أصلاً، ولا يكون معناه: ولا تقتلوا النصارى فى الأشهر الحرم بالحديد.

يبينة: أنه لو قال بدل قوله: ولا ذو عهد فى عهده ولا رجل فى عهده لاقتضى أن لا يقتل رجل فى عهده بحال ليكون قوله: فى عهده يفيد فائدة محدودة، كذلك فى قوله: ولا ذو عهد فى عهده يكون المعنى هذا أيضاً.

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جداً. وهذا الذى قلناه غاية الوضع وتمشيته ممكنة. والكلام الذى ذكرناه من قبل أحسن فى التمشية. وقد ذكرنا فى الخلافيات أن الخبر قد صح وروده مطلقًا برواية علىّ رضى الله عنه من غير هذه الزيادة واحتجاجى فى مسألة قتل المسلم بالذمى وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلنا. والله أعلم.

***

(فصل)

إذا خرج الخطاب فى العموم مخرج المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون﴾ [المؤمنون:١، ٢] إلى قوله: ﴿لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين﴾ [المؤمنون:٥، ٦] فعموم هذا يقتضى مدح كل من حفظ فرجه إلا على زوجته أو ما ملكت يمينه، ويدل أن من وطىء زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن مذموماً، فهل يصح دعوى العموم فى هذا.

أولاً: اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارض هذا اللفظ خطاب عام لم يقصد به المدح أو الذم فإنه يخصه ويقصره على المدح والذم ولا يحمل على عمومه بل يقضى بعموم ذلك الخطاب عليه. ومثل هذا ما قلناه فى قوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ [النساء:٢٣] فهذه الآية قصد بها بيان الأعيان المحرمات ذوى العدد وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء:٣] قصد بها بيان العدد وظاهرها يقتضى إباحة العدد المذكور سواء كان من الأعيان المحرمات أو من غيرهن إلا أنا قضينا بتلك الآية التى قصد بها بيان الأعيان المحرمات على الآية الأخرى التى لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات وإنما قصد بها بيان العدد كذلك هذا مثله.

وأما إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم ولم يعارضه لفظ الخبر فهل

يصح ادعاء العموم فيه أم لا؟ اختلف أصحابنا فى ذلك فمنهم من قال: لا يصح ادعاء العموم بل يقتصر على بيان المدح والذم فحسب، لأنه إنما قصد به مدح من حفظ فرجه وذمه إذا لم يحفظه لا أنه قصد به بيان الحكم حتى يدعى عمومه[١]. والمذهب الصحيح أنه يصح ادعاء العموم فى ذلك[٢]. فعلى هذا يصح ادعاء العموم فى هذه الآية التى ذكرناها، ويصح أيضًا ادعاء العموم فى قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله﴾ [التوبة:٣٤] وإن كان قصد بالآية الذم لمن كنز المال.

والدليل على دعوى صحة العموم فى ذلك ما روى عن عثمان رضى الله عنه أنه قال فى الأختين المملوكتين: «أحلتهما آية وحرمتهما آية» وعنى بآية التحليل قوله تعالى: ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون:٦] فقد حمل الآية على العموم مع أن القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجه عن الحرام، لأن اللفظ إذا ورد عامًا فإنه يحمل على عمومه ولا يخص إلا بما يعارضه وينافيه. فأما الذى يماثله ولا ينافيه فلا يخصص

(١) وهذا منقول عن الإمام الشافعى حتى أنه منع من التمسك بقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقوا منها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم﴾ فى وجوب زكاة الحلى نصيرًا منه إلى أن العموم لم يقع مقصودًا فى الكلام وإنما سبق لقصد الذم والمدح مبالغة فى الحث على الفعل أو الزجر عنه، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٠٦/٤٠٧)، وقال الشيخ أبى الحسين البصرى رحمه الله: إنه مذهب بعض الشافعية، انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/ ٢٧٩)، ونقله أيضًا ابن برهان عن الإمام الشافعى، انظر نهاية السول للأسنوى (٢/ ٣٧٢، ٣٧٣).

(٢) وصححه الآمدى وابن الحاجب ونصره الشيخ أبى الحسين فى المعتمد وأجاب عما نقل عن الإمام الشافعى بقوله والجواب: أن الذم إنما كان مقصودًا بالآيه لأنه مذكور فيها وهذه العله قائمة فى العموم لأن اللفظ عام فوجب كونه مقصودًا وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما، انظر المعتمد (١/ ٢٧٩).

وقال الآمدى: وهو الحق من حيث إن قصد الذم أو المدح وإن كان مطلوبًا للمتكلم فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه إذ لا منافاة بين الأمرين وقد أتى بالصيغة الدالة على العموم فكان الجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٤٠٧).

وهو مذهب الأحناف حيث قال مفتى الديار المصرية الشيخ بخيت المطيعى رحمه الله: وفى كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت أن العام فى معرض المدح والذم كـ ﴿إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم﴾ يعم استعمالاً كما هو عام وضعًا خلافًا للشافعى، انظر حاشية الشيخ بخيت المطيعى على نهاية السول (٢/ ٣٧٣).

الآية به. وليس بين الخطاب العام وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة، فبطل تخصيصه به ووجب حمل اللفظ على عمومه.

بينة: أن المدح إنما كان مقصوداً بالآية أو الذم لا مـذكور فيها، وهذه العلة قائمة فى العموم، لأن اللفظ عام والعـموم مذكور فوجب كونه مقـصوداً، وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما.

* * *

(فصل): هذا الذى ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل المنفصل.

فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول:

الدليل المتصل أربعة: استثناء وغاية وشرط وتقييد.

فأما تخصيص العموم بالاستثناء:

فاعلم: أن الاستـثناء هو لفظ على صيغة إذا اتصل بالكلام أخـرج منه بعض ما كان داخلاً فيه، وقد حـده بعض المتكلمين بأنه إخراج جزء من كل[١]. والأول أحسن وهو مأخوذ من قولهم: ثنيت زيداً عن رأيه إذا أرددته عنه. وتقول: اثنيت عما كنت عليه إذا رددت نفسك عن شيء كنت عليـه، وثنيت العود إذا رددته عن عوجه، وثنـى الثوب ما عطف وكف من أطرافه.

ولا يصلح الاستثناء إلا إذا كان بالمستثنى منه، فإذا انفصل منه بطل حكمه.

وهو قول كافة أهل اللغة وجمهـور أهل العلم، وليس يعرف فيه خلاف إلا ما حكى على جـهة الشـذوذ عن ابن عـباس أنه جـوَّزه منفصـلاً وأجـراه مجـرى بيان المجـمل وتخصيص العموم. وقيد زمان الجواز ببينة، فإن استثنى بعدها بطل.

وعن بعض التابعين أنه جوز فى المجلس ولم يجوز إذا فارق المجلس[٢].

---

(١) عرفه البيضاوى بأنه: هو الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها، المحترزات:ـ الإخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله: بإلا مخرج لما عـدا الاستثناء. وقوله: غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجـمع منكور غير محصور، وقوله: ونحوها أى كحاشا وخلا وعدا وسوى، انظر نهاية السول (٢/ ٤٠٧)، وعـرفه الشيخ محمد بخيت المطيعى بأن الاستثناء موضوع لأن يتقيد به المستثنى منه ويفـاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه، انظر حاشية الشيخ المطيعى على نهاية السول (٢/ ٤١٢).

(٢) انظر البرهان (١/ ٣٨٥)، نهاية السول (٢/ ٤١٠) انظر التلويح على التوضيح (٢/ ٢٨)، روضة الناظر (٢٢٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٧٥).

وقيل: إنه قول الحسن وطاوس وعطاء وحسبك فى الدليل اتفاق أهل اللغة أن المنفصل لا يكون استثناء.

وأيضًا فإنه غير مفهوم، لأن من قال: رأيت بنى تميم، ثم قال: بعد شهر أو سنة إلا زيدًا لم نفهم منه الاستثناء.

وهذا لأن قوله: إلا زيدًا أو إلا كذا كلام مبتور وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبر بالمبتدأ وكتعلق الإجزاء بالشرط، فإنما يفهم عند اتصاله بالأول ويستقبح مع انفصاله.

ولأنا لو جوزناه منفصلاً لم يوثق بيمين ولم يقع طلاق ولا عتاق على وجه الثبات، وكذلك لم ينعقد عقد على هذا الوجه وهذه طامة كبيرة ومخرقة عظيمة.

وأما قول ابن عباس فلا يكون حجة مع مخالفة أهل اللغة، ولعل الآفة من الراوى والخطأ من الناقل.

(فصل): ويجوز إذا اتصل بالكلام سواء تقدم عليه أو تأخر عنه أو تخلله.

فنقول إذا تقدم: رأيت إلا زيدًا جميع بنى تميم كما يقول إذا تأخر: رأيت بنى تميم إلا زيدًا.

ومنه قول حسان بن ثابت رضى الله عنه:

[الناس] ألبٌ علينا فيك ليس لنا … إلا السُّيوف وأطرافَ القَنَا وَزَرُ[1]

فقد استثنى السيوف والقنا من الوزر، وتقديره ليس لنا وزر إلا السيوف وأطراف القنا.

ونظير هذا قول الكميت:

وما لى إلا آل أحمد شيعة … وما لى إلا مشعب الحق مشعب[2]

وتقديره ما لى شيعة إلا آل أحمد وما لى مشعب إلا مشعب الحق.

(فصل): ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها.

وقد شذ بعض أهل اللغة فمنع من استثناء أكثرها واختاره الأشعرى، وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل[3].

---

(١) ذكره الشيخ محمد محيى الدين رحمه الله فى حاشيته على الألفية (٢/ ٢٣٥).

(٢) انظر شرح هاشميات الكميت (ص/ ٥٠)، ص (١١٧)

(٣) اعلم وفقك الله أن فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

الأول: وهو لجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار للبيضاوى أن ذلك لا يحد =

وقيل: من ذهب إلى هذا أنه يستقبح أن يقول الرجل لفلان: على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين.

والاستقباح يمنع من الاستعمال والمتروك استعماله متروك.

ببينة: أن الاستثناء لاختصار الكلام أو الاستدراك، ويبعد كلاهما فى هذه الصورة، ولأنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكل، ولأن المستثنى فرع المستثنى منه، ولا يجوز أن يزيد الفرع على أصله، وهذا القول مدفوع بالكتاب واللسان والمعنى.

أما الكتاب قوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً * نصفه أو انقص منه قليلاً * أو زد عليه﴾ [المزمل:٢ - ٤] وفى الزيادة على النصف استثناء الأكثر وبقاء الأقل، ولأن الله تعالى قال فى موضع: ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر:٤٠] وقال فى موضع: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر:٤٢] فمرة استثنى المخلصين، ومرة استثنى الغاوين، ولا بد أن أحد العددين يكون أكثر.

وأما اللسان فقول الشاعر:

أدوا التى نقصت تسعين عن مائة ثم ابعثوا حكمًا بالعقل حكاما

وأما المعنى فهو أن حد الاستثناء ما قلناه، وذلك الحد موجود فى استثناء الأكثر والأقل على وجه واحد، كالتخصيص. فإذا جاز جريان التخصيص فى أكثر ما دخل تحت العموم، فكذلك الاستثناء.

وأما دعوى الاستقباح فغير مسلم، وإنما هو استثناء وليس باستقباح.

وأما استثناء الجميع فإنما لم يجز لأنه تخصيص، والتخصيص يجرى فى البعض لا فى الكل، ولأن استثناء الكل من كلامه نقص لكلامه وإسقاط لفائدته بخلاف استثناء

= بحد فلو بقى بعد الاستثناء واحد فقط كان الاستثناء صحيحًا.

الثانى: وهو للحنابلة يشترط أن يكون الباقى بعد الاستثناء النصف أو أكثر من النصف فيجوز استثناء المساوى والأقل ولا يجوز استثناء الأكثر من النصف كالثلثين.

القول الثالث: وهو أحد قولين للقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله الآمدى عن الحنابلة يشترط أن يكون الباقى بعد الاستثناء أكثر من النصف، فيجوز استثناء الأقل من النصف ولا يجوز استثناء النصف كما لا يجوز استثناء الأكثر من النصف والقول الثانى للقاضى ما نقل عن الحنابلة أولاً. انظر نهاية السول (٢/ ٤١١)، إحكام الأحكام الآمدى (٢/ ٤٣٣)، التلويح على التوضيح (٢/ ٢٩) المحصول (١/ ٤١٠)، روضة الناظر (٢٢٤)، والمعتمد (١/ ٢٤٤) البرهان (١/ ٣٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٧٧).

الأكثر فافترقا.

والذى قالوا من الفرع والأصل فليس بشىء، لأنهم إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به فيبطل بالتخصيص، وعلى أن الفرع قد يزيد على الأصل بدليل الحسيات والأمثال تكثر.

(فصل): وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولى على الكل استعمالاً هو كلمة إلا، ثم تليها ما يقل استعماله وهو سوى وعدا وحاشا وخلا، وجميعها فى حكم الاستثناء سواء.

(مسألة): اختلف أهل اللغة وأهل الفقه فى الاستثناء من غير الجنس.

فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظ والمعنى جميعًا، وهو قول كثير من أصحاب الشافعى.

وهؤلاء جعلوه لغواً.

وقالت طائفة: يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظًا ومعنى.

وقال بعضهم: يصح من طريق المعنى دون اللفظ[1] إذا كان معنى الجنس يتفقان من وجه، فيكون الاستثناء على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ المختلف، فيقول لفلان: علىَّ ألف درهم إلا دينار، فيستثنى من الألف بقيمة الدينار.

وهذا القول هو الأولى بمذهب الشافعى رحمه الله وهو قول المحققين من الأصحاب.

واحتج من جوزه على الإطلاق بقوله تعالى: **﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾** [الحجر: ٣٠، ٣١] قال: وإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى: **﴿إلا إبليس كان من الجن﴾** [الكهف: ٥٠] وتعلق أيضًا بقوله تعالى: **﴿فإنهم عدو لى إلا رب العالمين﴾** [الشعرا: ٧٧] وبقوله تعالى: **﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيمًا * إلا قيلا سلامًا سلامًا﴾** [الواقعة: ٢٥، ٢٦] وبقوله تعالى: **﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾** [النساء: ١٥٧]، وتعلقوا بقول النابغة فى القصيدة المشهورة:

وقفت فيها أصيلانًا أسائلها ... عيت جوابًا وما بالربع من أحد[2]

إلا أوارى لأيامًا أبينها ... والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

---

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٤٢٤/ ٤٢٥)، المحصول (١/ ٤٠٨)، البرهان (١/ ٣٩٨)، المعتمد (١/ ٢٤٣)، روضة الناظر (٢٢٤).

(٢) ديوان النابغة الذبيانى (ص/ ٣٠).

وقال غيره:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

فاستثنى الأوارى فى الأول من قوله وما بالربع من أحد، وفى الثانى استثنى اليعافير وهى الظبا والعيس وهى الإبل من الأنيس.

وحكى سيبويه عن العرب: ما رأيت اليوم أحداً إلا حماراً أو ثوراً.

وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهر، وقالوا: الدليل عليه أن الاستثناء إخراج بعض ما دخل فى الجملة،وغير الجنس غير داخل فى الجملة، فلا يصح استثناؤه منها، لأن غير الداخل لا يتخيل استخراجه، كما أن غير الخارج لا يتخيل إدخاله، ولأنه أحد ما يخص به العام فلم يصح فيما لم يدخل فى العموم، كالتخصيص بغير الاستثناء، ولأنه يقبح أن تقول: جاءنى الناس اليوم إلا الكلاب، أو رأيت الحمير إلا الناس، ومن قال هذا من أهل اللغة كان ملغزاً فى الخطاب عادلاً عن تبيين الصواب، وهذا لأن الاستثناء مع المستثنى منه يكون صحتها، وارتفاع أحدهما بالآخر بنوع من التمانع والتدافع، ولهذا يقال: إن الاستثناء من المنفى إثبات ومن الإثبات نفى، وإنما يتصور التمانع والتدافع والتنافى فى الجنس الواحد، لأن اللفظ الأول يدخله والثانى يخرجه فيقع التنافى، وأما فى غير الجنس فلا يتصور هذا، فإن اللفظ الأول إذا لم يتناوله بالإدخال فلا يكون الثانى مخرجًا ولا يقع التنافى والتمانع فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس.

وأما الذى تعلقوا به. أما الآية الأولى فالصحيح أن إبليس كان من الملائكة، ولهذا تناوله الأمر بالسجود ولو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الأمر بالسجود.

وأما قوله تعالى: ﴿كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] فقد قيل: كان من قبيلة من الملائكة يسمون الجن، وعلى أن جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز والكلام فى الحقيقة.

وأما المذهب الثالث وهو صحة الاستثناء من طريق المعنى، فهو المختار على مذهب الشافعى رحمه الله تعالى، وليس فيه نفى ما قلناه: إن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة، لأن هذا الذى ادعيناه راجع إلى اللفظ وهو على ما ذكرناه، وإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى، وسبب جوازه اتفاق معنى الجنسين من وجه فيصير الاستثناء له إلى المعنى المتجانس، لأن اللفظ مختلف.

ولهذا قال الشافعى: لو قال: لفلان علىَّ ألف درهم إلا ديناراً أو مائة دينار إلا ثوبًا

فيكون مستثنى بقيمة الدينار أو الثوب[1]، ولا يصح هذا المذهب إلا إذا صححنا الاستثناء على الوجه الذى قلناه، وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال: إذا قال: لفلان علىّ ألف درهم إلا ديناراً يجوز، وكذلك إذا استثنى الحنطة أو الشعير، قال: ولو استثنى الثوب لا يجوز[2]، وهذا تفريق لا يعرف.

وقد ذكروا فرقًا ذكرناه فى مسائل الخلاف وأبطلناه عليهم.

وأما إذا استثنى من زيد وجهه ومن الدار بابها فاختلف الأصحاب أنه استثناء الشىء من جنسه أو من غير جنسه والصحيح أنه من جنسه، لأن وجه زيد جزء من زيد مثل الواحد جزء من العشرة، وكذلك وجه الدار جزء منها فصار كما ذكرنا. والله أعلم.

* * *

(مسألة): إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض يرجع إلى الجميع.

وقال أصحاب أبى حنيفة: يرجع إلى ما يليه من الجمل.

وقالت الأشعرية: هو موقوف على الدليل ، وقد خبط بعض أصحابنا فى هذه المسألة حتى أداه خبطه إلى العدول عن مذهب الشافعى إلى مذهب الخصم، وقال: إنما ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع فى غرض واحد. فأما إذا [اختلفت][3] المقاصد فى الجمل وكل جملة منها مستقلة بمعناها لا تعلق لها بما بعد فالاستثناء يرجع إلى ما يليه من الجمل[4]. وزعم أن الواو فى مثل هذا الموضع لاسترسال الكلام وحسن بظنه ولا يكون

---

(١) انظر المهذب (٢/٣٤٩).

(٢) انظر الاختيار لتعليل المختار (٢/١٧٨).

(٣) فى الأصل اختلف، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) فى هذه المسألة خمسة أقوال:

الأول: وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الاستثناء يرجع إلى الجمل كلها ولا يختص بالأخيرة ـ وإلى ذلك ذهب مالك من النحاة

الثانى: وهو للحنفية يختص بالأخيرة ولا يرجع إلى غيرها من الجمل، وهو قول أبى على الفارسى من النحويين.

الثالث: وهو للمرتضى من الشيعة ـ يتوقف على تقوم القرينة المعينة لأحد الأمرين لأن الاستثناء الواقع بعد الجمل مشترك لفظى بين رجوعه للكل ورجوعه إلى الجملة الأخيرة والمشترك لا يعمل به فى أى فرد من أفراده إلا بقرينة.

الرابع: وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى من الشافعية ـ يتوقف لعدم العلم بمدلوله فإنه لا يدرى أهو موضوع لرجوعه إلى الكل أو لرجوعه للجمله الأخيرة فقط. =

للعطف[1]. ثم زعم إذا قال: وقفت على بنى فلان دارى، وحبست على بنى فلان ضيعتى، وجعلت على خدمى وموالىّ بهيمتى إلا أن يفسق منهم فاسق، ولا يظهر اختصاص الاستثناء فى هذه الصورة بالجملة الأخيرة، ولا يظهر أيضًا انعطافه على الجمل أيضًا فيكون الأمر موقوفًا على المراجعة والبيان منه، قال: والسبب فى هذا أن ميثاق الخطاب فى الجمل كلها واحد ولكن الجمل منفصلة فى الذكر على معنى أن كل جملة مستقلة بنفسها. فيجوز أن يعود الاستثناء إلى ما يليه، ويجوز أن يرجع إلى جميع الجمل فوجب التوقف إلى أن يأتى البيان ويقوم الدليل على واحد من الأمرين.

وعندى أن الأولى أن يقال: إنه إذا ذكر جملاً وعطف بعضها على بعض ولم يكن فى المذكور إجرامًا يوجب إضرابًا عن الأول وصلح رجوع الاستثناء إلى الكل فإنه يرجع إلى الكل.

ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: إذا لم يكن الثانى خروجًا من قصة إلى قصة أخرى لا يليق بالأول، ونظير هذا أن نقول: اضرب بنى تميم والأشراف هم قريش إلا أهل البلد الفلانى وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا وأحدهما لا يليق بالآخر أو أحدهما قصة والآخر قصة أخرى، هل أنه استوفى غرضه من الأول، لأنه لا شىء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوع آخر من الكلام، وعلى هذا إذا قال: من استقامت طريقته فأكرمه، ومن عصاك فاضربه إلا أن يتوب، والاستثناء ينصرف إلى ما يليه وعلى هذا قيل أيضًا: إذا قال: أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال منهم ينصرف إلى ما يليه أيضًا.

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور وورد بانصرافه إلى ما يليه،

= الخامس: وهو لأبى الحسين البصرى من المعتزلة إن كان بين الجمل تعلق وارتباط فى الحكم أو فى الاسم بأن يكون حكم الأولى مضمرًا فى الثانية أو يكون ضمير المحكوم عليه فى الأولى موجودًا فى الثانية مثل: أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة، وأكرم الفقهاء وأنفق عليهم إلا المبتدعة فإن الاستثناء يرجع إلى الجميع وإن لم يكن بينهما تعلق وارتباط اختص بالأخيرة فقط. انظر نهاية السول (٢/٤٣١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٣٨)، المحصول (١/٤١٢)، انظر البرهان (١/٣٨٨)، المعتمد (١/٢٤٥)، التلويح على التوضيح (٢/ ٣٠)، روضة الناظر (٢٢٦، ٢٢٧)، المستصفى للغزالى (٢/ ١٧٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٨٦، ٢٨٧).

(١) غير مقروءة فى الاصل.

وورد فيه الخلاف، فالأول قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله...﴾ إلى قوله: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤] فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع.

وقال تعالى: ﴿وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة...﴾ إلى قوله: ﴿إلا أن يصدقوا﴾ [النساء:٩٢] فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه وهو الدية، ولا ينصرف إلى التحرير وإنما قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا﴾ [النور:٤، ٥] فهذا موضع الخلاف، وعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدم، وعندهم ينصرف إلى ما يليه وهو قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور:٤] فأما من قال: أن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتج بوجوه من الكلام.

أحدها: أن أول الكلام مطلق فله حكم إطلاقه وآخر الكلام مقيداً بالاستثناء فله حكم تقييده، وهذا كقوله تعالى: ﴿وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن﴾ [النساء:٢٣] فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب ويبقى الأول على إطلاقه، وهذا معنى ما روى عن الصحابة فى هذا أبهموا ما أبهم الله.

ببينة: أن أول الكلام لما كان عامًا والاستثناء المذكور فى آخر الكلام يحتمل أن ينصرف إلى جميع ما تقدم ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك، وربما يقول: إن أول الكلام عام،فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليل كسائر العمومات.

وحجة أخرى بأن الاستثناء إنما يرد إلى ما تقدم إذا كان لا يستقل بنفسه، لأنه إذا لم يستقل بنفسه لم يقدر فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويفيد.

ألا ترى أنه إذا استقل بنفسه لم يعلق بما تقدم.

قالوا: وإذا علقناه بالذى يليه فقد استقل وأفاد فلا يعلق بما زاد عليه، لأن تعليقه بما زاد على ذلك يجرى مجرى تعليق المستقل بنفسه بغيره لا من ضرورة.

دليل آخر لهم قالوا: الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء، وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ولا يفتقر فى إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك، فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك.

قالوا: وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرط حيث يرجع إلى جميع ما تقدم، لأن

الشرط وإن تقدم فهو فى معنى التقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء. والإنسان إذا قال: اضرب ربيعة وبنى تميم إن قاموا معناه: إن قام بنو تميم وربيعة فاضربهم، وليس كذلك الاستثناء الذى اختلفنا فيه، لأنه ليس من حقه وجوب تقديه، فلهذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم.

قالوا: وكذلك الاستثناء بمشيئة الله تعالى، لأن لفظه لفظ الشرط، ولأن من حق الاستثناء بمشيئة أن يوقف جميع الجملة.

وأما الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض.

ألا ترى أنه لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثًا إن شاء الله لم يقع شىء[1]، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلا ثلاثًا لم يصح[2]، وإنما يصح إذا قال: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة أو اثنين[3]. وقد استدلوا بمسألة وهى أنه لو قال: لفلان علىَّ عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا دينارًا ينصرف الاستثناء إلى ما يليه، وإن كان يجوز الاستثناء للجنس من غير الجنس على قول بعض.

وقد قلتم: إن الأصح جواز استثناء الجنس من غير الجنس من حيث المعنى، ومع ذلك فى هذه الصورة لم ترد فالاستثناء إلى جميع ما تقدم.

وذكروا كلامًا يختص بآية الرمى، وقالوا: إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع إلا أنه لم ينصرف إلى الجلد ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ما تقدم لانصرف إلى الجلد أيضًا.

بيينة: أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه، لأنه لا قائل يقول إنه لا ينصرف إلى ما يليه ولا ينصرف إلى جميع ما تقدم.

وأما أبو زيد فقد سلك فى آية القذف مسلكًا آخر وزعم أن رد الشهادة حد وقال: هو عقوبة مؤلمة مثل الجلد عقوبة مؤلمة، وهو معطوف على الجلد ومفوض ذلك إلى الإمام الذى يلى إقامة العقوبات فيكون فى حكمه، وإذا كان عقوبة لم يسقط بالتوبة. وزعم أن الواو هاهنا للنظم وليس للعطف والتشريك.

---

(١) ذكره موفق الدين بن قدامة رواية عن أحمد وقول طاوس والحكم وأبى حنيفة والشافعى. انظر المغنى (٨/ ٣٨٢).

(٢) وذكر الموفق أنه لا يصح فى اللغة اتفاقًا، انظر المغنى (٨/ ٣٠٧، ٣١٢).

(٣) ذكره ابن قدامة عن ابن المنذر إجماعًا، انظر المغنى (٨/ ٣١١).

وأما دليلنا: قال الأصحاب وربما نسبوا إلى الشافعي: إن الجملة التى عطف بعضها على بعض بواو العطف تجرى مجرى الجملة الواحدة، لأن واو العطف فى الأسماء المختلفة يقوم مقام واو الجمع فى الأسماء المتماثلة، ولا فرق عند أهل اللغة بين قولهم: أكرم العرب إلا الطوال منهم وبين قولهم: أكرم مضر وربيعة وقحطان إلا الطوال منهم، وكذلك لا فرق عندهم بين قوله: اضرب بنى ربيعة وتميمًا إلا الطوال وبين قولهم: بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوال منهم. وإذا صار الجميع كالجملة الواحدة انصرف الاستثناء إلى الكل.

قالوا: على هذا أن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع فى اشتراك الاسمين فى الحكم، مثل قول القائل: اضرب فلانًا وفلانًا، أو أكرم فلانًا وفلانًا.

أما من أين قلتم أنه يجرى مجرى واو الجمع فى انصراف الاستثناء إليها هذا مجرد الدعوى ثم نقضوا ذلك بالجملتين المتباينتين وهو قوله: أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال وإنما ينصرف الاستثناء إلى بنى تميم خاصة، ثم قالوا فى قوله: ربيعة وبنو تميم اضربوهم إلا الطوال منهم: إنما انصرف الاستثناء إليها، لأن الاستثناء ينفصل بقوله: اضربوهم وفيه اسم الفريقين فينصرف الاستثناء إليهما.

وأما إذا قال: اضرب بنى تميم وربيعة إلا الطوال فلم يتصل الاستثناء باسم فيشمل الفريقين وقالوا أيضًا: إن الواو قد تكون للعطف وقد تكون للنظم على ما بينا.

ومعلوم أنه إذا قال الرجل: أكرموا من يزورنا، وقد حبست على أقاربى دارى هذه واشتريت عقارى الذى تعرفونه من بيت فلان، وإذا مت فأعتقوا عبيدى إلا الفاسق منهم، فإن الواو فى هذه المواضع يفيد أن يكون للعطف وجعل الجملة بمنزلة الجملة الواحدة فدل أنها للنظم.

وقوله: إلا الفاسق ينصرف إلى ما يليه.

الجواب أنا نقول: إن الجمل المعطوف بعضها على بعض تصير بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم تكن فى الآخر ما يدل على الإضراب عن الأول، لأنه إذا لم يكن إضرابًا عن الأول فالإتيان بحرف العطف بين الجملتين والتعقيب بالاستثناء الذى أصل رده إلى الكل يدل على أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول.

والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثانى أنه فى الخطاب أضاف إلى الحكم الأول حكمًا آخر مبتنيًا على السبب الأول، وهذا فى آية القذف ظاهر.

ونظيره من الكلام قول القائل: ادخل البلد الفلانى وسلم على بنى هاشم واستأمرهم، وكذلك يقول: سلم على بنى تميم وربيعة.

وبيان أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول إضافته إلى الاسم الأول لمعنى آخر فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرف العطف كالجملة الواحدة، فينصرف الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة.

وقولهم: أن الواو للنظم. قلنا: الأصل أن الواو للعطف والتشريك فإذا أمكن استعماله فى هذا لم يستعمل فى غيره.

يدل عليه أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكور ليس بأولى من البعص بحق الصيغة. ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها موصولاً بالاستثناء، فإذا جمع بين الكل فى الذكر وأتبعها بالاستثناء كان ابتدار الاستثناء إلى الكل ابتداراً واحداً يوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافًا واحدًا، وهذا كاللفظ العام إذا ورد وجب إجراؤه على عمومه وسحبه على كل ما يصلح له نظمه، لأن بعض المسميات ليس بأولى من البعض إذ الكل يبتدر إلى اللفظ ابتداراً واحداً وهو الذى قلناه هو المعتمد.

ومعنى دليل آخر أن الاستثناء فى مسألتنا كالشرط والاستثناء بمشيئة الله فى أنه لا يستقل بنفسه فلما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم، فكذلك لفظ الاستثناء فى مسألتنا، وهذا إلزام عظيم على الخصم. والعذر الذى قالوه فى نهاية الضعف، لأنه يقال: قولكم: أن حق الشرط هو التقدم هلا خصصتم الشرط بما يليه، وقدرتموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص حتى يكون التقدير فى قوله: اضرب بنى تميم وربيعة إن دخلوا الدار اضرب بنى تميم وإن دخل الدار ربيعة فاضربهم.

والحرف: أنه ينبغى أن يتقدم الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة فثبت ما ذكروه من حق التقدم ولاينصرف إلى جميع الجملة المتقدمة.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما قولهم: أن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده قلنا: ومن يسلم أن الجملة الأولى مطلقة والثانية مقيدة، وهذا لأنه ليس واحدة منهما تخالف صاحبتها فى الإطلاق والتقييد بل الجمل كلها فى الصورة مطلقة وفى المعنى مخصوصة بدليل قام عليه.

وقوله: إن الاستثناء يحتمل أن ينصرف إلى الجميع ويحتمل أن ينصرف إلى الواحد الذى يليه فلا يثبت تخصيص ما يستيقن من الألفاظ المطلقة العامة بالشك: قلنا: لا عام

هاهنا، لأنا قد بينا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، فلأنه إن كان فى انصرافه إلى الجملة الأولى شك فكذلك فى انصرافه إلى الجملة التى تليه شك أيضًا، لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ما تقدم ذكره ولا ينصرف إلى ما يليه. ألا ترى إلى ما روى فى بعض الأخبار أن النبى ﷺ قال: «ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة إلا صدقة الفطر»(١) وقوله: إلا صدقة الفطر ينصرف إلى الأول.

وقال عامة أهل التفسير فى قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ [النساء:٨٣] أنه استثناء من قوله عز وجل: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء:٨٣] فهذا موضع الاستثناء بقوله: إلا قليلا.

والجواب المعنوى أنه لا شك فى واحد من الردين سواء رد إلى ما يليه أو إلى ما تقدم، بل الموجود فى الكل احتمال الرد إليه وصلاحية الرجوع عليه، وهذا القدر كاف فى رد الاستثناء إلى المذكور.

فإن قيل: كيف تستوى الجملة الأولى والجملة الثانية وفى الجملة الثانية لم يقع فصل بينهما وبين الاستثناء، وأما فى الجملة الأولى قد وقع الفصل بينهما وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقوع الفصل مانع من رد الاستثناء إليها.

قلنا: قد أجبنا عن هذا بقولنا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، ثم نقول بجواز أن يقع فصل بين الكلامين بواو النسق ثم يرد الآخر منهما على الأول دون ما يليه ويعطف عليه بإعرابه ما عداه كقوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ [المائدة:٦] فمن قرأ بفتح اللام تسبق الأرجل على الوجه، وقد قطع بينهما ذكر مسح الرأس. وقال تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعًا من المثانى والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] فقد فتح النون ورده بعد واو النسق على أول الكلام. ثم ينتقض هذا الذى ذكروه بالشرط والاستثناء بمشيئة الله.

وأما قولهم: إنه إنما يرد الاستثناء إلى ما سبق ليفيد.

قلنا: ينتقض هذا بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى فإنه غير مفيد ولا مستقل بنفسه

---

(١) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/ ٣٨٣) ح (١٤٦٤)، ومسلم: الزكاة (٢/ ٦٧٦) ح (٩/ ٩٨٢)، (١٠/ ٩٨٢)، وأبو داود: الزكاة (٢/ ١١٠) ح (١٥٩٥)، والنسائى: الزكاة (٥/ ٢٥) (باب زكاة الخيل).

وإنما يفيد إذا علق بما تقدم، وقد أفاد بتعليقه بما يليه دفع ذلك رجع إلى جميع ما سبق.
وعلى أنا نقول: إن هذا الذى قلتم يمنع أن يكون الرجوع إلى الجملة الأولى بحق الإفادة ولا يمنع أن يرجع بدليل آخر يقوم عليه ونحن لا نرده إلى الجملة الأولى للإفادة بل إنما رجع لدليل آخر قام عليه. وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء. قلنا: إنما يرجع إليهما، لأن العشرة إثبات والاستثناء منها يكون نفيًا، والاستثناء من النفى يكون إثباتًا، ولو رجع الاستثناء إليها لكان نفيًا وإثباتًا، وهذا متضاد.

فإن قيل: قلتم رجع إلى الثانى دون الأول. قلنا: لما رجع إلى ما يليه وأمكن ذلك وتعذر رجوعه إلى ما سبق للتضاد الواقع فصرناه على ما يليه لأجل القرب اللفظى، وأما هاهنا قد أمكن رجوعه إلى كل ما سبق بما بيناه ولا تضاد ولا تنافى فرددناه إلى الجميع.

وأما المسألة التى أوردوا من قولهم: لفلان علىَّ عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا دينارًا. قلنا: يحتمل أن يقال: ينصرف إليهما جميعًا ويحتمل أن ينصرف إلى الدنانير على الخصوص، لأن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه مجاز على ما سبق فإن كان حقيقة معنى فهو مجاز لفظًا لكان رده إلى ما يكون اللفظ فيه حقيقة أولى.

وأما قولهم فى آية القذف فى أن التوبة لا تنصرف إلى الجلد قد أجبنا عنه فى مسائل الخلاف. وكذلك عن طريقة أبى زيد، والكلام فى ذلك بالفقه أقرب منه بأصول الفقه فتركنا ذكره. والله أعلم.

* * *

(فصل): قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء.

وأما تخصيص العموم بالشرط[1]:

فهو موجب لتخصيص المشروط فيه إلا أن يقع موقع التأكيد أو غالب الحال فينصرف بالدليل عن حكم الشرط، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿**وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ [النساء:١٠١] وليس

(١) الشرط لغة: هو العلامة ومنه أشراط الساعة أى: علاماتها، انظر «القاموس المحيط» للفيروزآبادى (٢/)، وعرفه صاحب جمع الجوامع بأنه: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من جوده وجود ولا عدم، انظر جمع الجوامع (٢/ ٢٠)، نهاية السول (٢/ ٤٣٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٩٢).

الخوف بشرط مخصص للفعل بحاله، وإنما هو للتأكيد كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن﴾ [النساء:٢٣] وليس كونهن فى حجورهم بشرط مخصص وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال(١).

وإذا أوجب الشرط تخصيص المشروط فيه لم يثبت حكم المشروط إلا بوجود الشرط، فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، ومثال هذه الطهارة التى جعلها الله تعالى شرطًا فى صحة الصلاة بقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة:٦] وكقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة...﴾ ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم

(١) قال الآمدى: اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن﴾ وقوله: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها﴾ وقوله ﷺ «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» وقوله ﷺ: «فليستنج بثلاثة أحجار» فإن تخصيصه بالذكر لمحل النطق فى جميع هذه الصور إنما كان لأنه الغالب إذ الغالب أن الربيبة إنما تكون فى الحجر، وأن الخلع لا يكون إلا مع الشقاق، وأن المرأة لا تزوج نفسها إلا عند عدم إذن الولى لها وإبائه من يزوجها، وأن الاستنجاء لا يكون إلا بالحجارة، وكذلك الحكم فى كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذكر، كسؤال سائل أو حدوث حادثة أو غير ذلك مما سبق ذكره من أسباب التخصيص وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة إليهما وإلى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن الحكم فى محل السكوت أولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الأسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت تحقيقًا لفائدة التخصيص أو لا يجب! إن قلنا: إنه لا يجب كان التخصيص بالذكر عبثًا جليًا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء، فضلاً عن كلام الله تعالى ورسوله، وإن قلنا بوجوب نفى الحكم لزم القول بدلالة المفهوم فى هذه الصورة.

والوجه فى حله أن يقال: إذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو إما أن يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء أو أن عدمه أظهر من وجوده ! فإن كان الأول فليس القول بالنفى أولى من القول بالإثبات وعلى هذا فلا مفهوم، وإن كان الثانى، فإنما يلزم من ذلك نفى الحكم فى محل السكوت أن لو كان نفى الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر، وليس كذلك، وذلك لأن نفى الحكم فى محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة إنما هو فرع دلالة اللفظ فى محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ فى محل النطق على نفى الحكم فى محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورًا ممتنعًا، انظر إحكام الأحكام (١٤٦/٣).

يستطع فإطعام ستين مسكينًا﴾ [المجادلة:٣، ٤] فجعل عدم الرقبة شرطًا فى جواز الصيام وجعل العجز عن الصيام شرطًا فى جواز الإطعام، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة:٢٩] أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المشرك فى قتله، ومثاله، فإذا قال: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، وقاتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين صار هذا[1] الشرط مخصصًا لعموم الأسماء.

واعلم أن من حق الشرط أن يكون مستقبلاً لحكم مستقبل ولا يجوز أن يكون ماضيًا لحكم ماض، ولا أن يكون مستقبلاً لحكم ماض، لأنه إذا قال: لا أكرم زيدًا أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم. امتنع اجتماع الشرط والمشروط، لأنه إن أكرم زيدًا بالأمس فهو قبل وجود الشرط وإن لم يكرمه حتى يقدم عمرو فإن المشروط من إكرام زيد بالأمس. فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط فبطل حكم المشروط.

وأما إن كان الشرط ماضيًا لحكم مستقبل كقوله: إن كان زيد قدم فأكرم عمرًا. فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر فيكون المأمور مخاطبًا بالأمر المشروط ويكون الشرط الماضى تضليلاً وليس بشرط، فلا يخص به العموم، لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط.

والضرب الثانى: أن يكون الشرط لم يوجد فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر، لأنه معقود على ماض وليس معقود على مستقبل.

وأما تخصيص العموم بالغاية:

فالغاية كالشرط فى تخصيص العموم بها مثل قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر...﴾ إلى قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة:٢٩] فجعل إعطاء الجزية غاية فى قتالهم قبلها والكف عنهم بعدها، فصارت الغاية شرطًا مخصصًا.

وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط، فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ [البقرة:٢٢٢] فجعل انقطاع الدم غاية والغسل شرطًا فصارا معتبرين فى إباحة الإصابة،

(١) ثبت فى الأصل (صارت هذه) ولعل الصواب ما أثبتناه.

والتخصيص واقعًا باجتماعهما، ولا يقع بوجود أحدهما.

وأما التخصيص بالتقييد:

مثل قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [المجادلة:٣] وكقوله تعالى: ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾ [المجادلة:٤] فلما قيد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع خص عموم الرقاب وعموم الصيام، فلم يجز من الرقاب إلا المؤمنة ومن الصيام إلا المتتابع، وكان لولا التقييد الإجزاء بكل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وكل صيام متتابعًا كان أو متفرقًا، وصار التقييد الشرعى تخصيصًا لكل عموم ورد به السمع.

ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر[1]، وإذا زيدت شروط تقييده كان أضيق لتخصيص عمومه، ويجوز أن يجمع فى تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية فإذا قال: إذا قدم زيد صحيحًا إلى رمضان فأعط عمرًا درهمًا، كان قدوم زيد شرطًا وصحته صفة وإلى رمضان غاية ودفع الدرهم إلى عمرو حكمًا يلزم بمجموع الشرط والصفة والغاية.

* * *

(فصل): ومما يدخل فى باب العموم القول فى ألفاظ الشارع فى حكايات الأحوال.

فعند الشافعى رحمه الله أن ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال مع الاحتمال يجرى مجرى العموم فى المقال[2].

ومثال ذلك ما روى أن غيلان بن سلمة الثقفى رضى الله عنه أسلم وتحته عشر نسوة فقال النبى ﷺ: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن»[3] ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل

(١) اعلم أن الشرط قد يتاتى متعددًا على سبيل الجمع نحو: إن كان زانيًا أو محصنًا فارجمه فيحتاج إليهما للرجم وأما على سبيل البدل نحو: إن كان سارقًا أو نباشًا فاقطعه فيكفى واحد منهما فى وجوب القطع، انظر نهاية السول (٢/ ٤٤١)، إحكام الأحكام (٢/ ٤٥٥، ٤٥٦)، المحصول (١/ ٤٢٤)، المعتمد (١/ ٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٢) فى هذه المسألة خالف الإمام أبو حنيفة الإمام الشافعى فقال: إن كان العقد عليهن فى وقت واحد فعليه أن يجدد عقد النكاح على أربع منهن أى أربع وقع عليهن اختياره.
وإن كانت العقود مرتبة فعليه أن يمسك الأربع الأول ويفارق ما عداهن لأن العقود الأولى صادفت محلاً قابلاً للعقد فكانت صحيحة أما ما عداها فلم يصادف محلاً قابلاً للعقد فكان باطلاً، انظر نهاية السول (٢/ ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٣٤٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٣٢).

(٣) أخرجه الترمذى: النكاح (٣/ ٤٢٦) ح (١١٢٨)، وابن ماجه: النكاح (١/ ٦٢٨) ح (١٩٥٣)، والبيهقى فى الكبرى (٧/ ٢٩٤) ح (١٤٠٤١) وابن حبان (١٢٧٧ ـ ١٢٧٨/ موارد)

عقد عليهن على الترتيب أو عقد عليهن دفعة واحدة، فكان إطلاقه القول من غير استفصال واستبراء حال دليلاً دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معًا أو يوجد العقود متفرقة عليهن، فإن قال قائل: يجوز أن النبى ﷺ علم كيفية الحال، فلهذا لم يسأل وأطلق الجواب، وأيضًا فإن كان الرسول عليه السلام لم يقف على الكيفية فى هذه الحادثة ولا يعرف استبهام الكيفية فى كل حادثة تنقل على هذا الوجه.

والجواب المطلق إنما يمكن حمله على العموم إذا كان مبتنيًا على استبهام الحادثة.

والجواب: أن دعوى معرفة النبى ﷺ لكيفية العقود من غيلان بن سلمة وهو رجل من ثقيف ورد عليه ليسلم. والتعرف لأمثال هذه المواقعات يبعد من الآحاد من الناس فكيف يلائم حال الرسول ﷺ، وهذا غاية البعد.

والذى ذكر ثانيًا، فنحن إنما ندعى العموم فى كل ما يظهر فيه استفهام الحال ويظهر من الشارع إطلاق الجواب فلا بد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها وعلى أن وجه الدليل واضح من خبر غيلان بن سلمة فى الأحوال كلها، فإن النبى ﷺ قال: «أمسك أربعًا» فأجملهن ولم يخصص فى الإمساك أوائل عن أواخر أو أواخر عن أوائل وفوض الأمر إلى اختيار من أسلم ولذلك قال لفيروز الديلمى وقد أسلم على أختان: «اختر أيهما شئت وفارق الأخرى»[1] . فقد علق على اختياره على الإطلاق من غير تعرض لأولى وأخرى.

* * *

(فصل)

إذا وردت صيغة مختصة فى وضع اللسان برسول الله ﷺ فالذى صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه فى ذلك سواء، ولهذا تعلقوا فى مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى﴾ فالخطاب يختص به والأمة عندهم كالنبى ﷺ فى موجبه. وقد أوقفهم بعض أصحابنا فى هذا[2] . وقال من ذهب إلى هذا: إن

(١) أخرجه أبو داود: الطلاق (٢/ ٢٨٠) ح (٢٢٤٣)، والترمذى: النكاح (٣/ ٤٢٧) ح (١١٢٩ ـ ١١٣٠) وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه: النكاح (١/ ٦٢٧) ح (١٩٥١)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٨٤) ح (١٨٠٦٣).

(٢) فى هذه المسألة قولان.

الأول: وهو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفية أن الخطاب لا يتناول الأمة.

القول الثانى: أن خطاب الرسول خطاب لأمته وهذا القول منقول عن أبى حنيفة وأحمد بن =

الأصل أن النبى ﷺ وأمته فى الشرائع على التسوية والتماثل، كما أن الأصل أن الأمة بعضها مع البعض فى الشرع سواء، فإن جرى تخصيص فى بعض المواضع فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دل عليه وقد روى أن بعض أصحاب النبى ﷺ قال له فى بعض الأمور: إنك لست مثلنا إنه قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «إنما أرجو أن أكون أخشاكم لله تعالى»، ثم ذكر كلامًا عن النكاح وغيره وقال فى آخره: «فمن رغب عن سنتى فليس منى»[1] وقال تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب:٢١] فدل أنه ﷺ قدوة الأمة فى كل شىء.

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول الله ﷺ مثل ما روى أن خزيمة ابن ثابت كان مختصًا بشهادتين[2]. وكذلك قال للبراء بن عازب فى الأضحية: تجزيك ولا تجزئ عن أحد بعدك[3]. ورخص للزبير فى لبس الحرير عن حكة به[4]، ولم ينقل أحد أنه يجوز لغيره، ونحن نقول: إن رجعنا إلى صورة اللفظ فلا ارتياب أنه مختص بالرسول ﷺ ثم بعد هذا يقال: ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام كالنكاح والمغانم فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ فهو مخصوص به وعلى هذا ينبغى أن (نص) بأصحاب النبى ﷺ أنهم اعتقدوه. وإنما صرنا إلى هذا لأن الصيغة خاصة، واختصاص الرسول ﷺ فى الباب معلوم، فحمل الخطاب على أنه خاص له. فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد خطاب من الله تعالى يختص به فينبغى أن يكون الأمر على ما قاله،

= حنبل رضى الله عنهما وأصحابهما، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٣٧٩)، نهاية السول (٢/٣٥٨)، البرهان (١/٣٦٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٢٤، ٢٢٥)

(١) أخرجه البخارى: النكاح (٩/٥) ح (٥٠٦٣)، ومسلم: النكاح (٢/١٠٢٠) ح (٥/١٤٠١)، والنسائى: النكاح (٦/٤٨) ح (باب النهى عن التبتل) وأحمد: المسند (٣/٢٩٥) ح (١٣٥٤٠).

(٢) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/٢٦) ح (٢٨٠٧)، وأبو داود: الأقضية (٣/٣٠٦) ح (٣٦٠٧)، والنسائى: البيوع (٧/٢٦٥) (باب التسهيل فى ترك الإشهاد على البيع)، وأحمد: المسند (٥/٢٢٣) ح (٢١٦٩٦).

(٣) أخرجه البخارى: الأضاحى (١٠/٥) ح (٥٥٤٥) ، ومسلم: الأضاحى (٣/١٥٥٣) ح (٧/١٩٦١) ، وأبو داود: الضحايا (٣/٩٦) ح (٢٨٠٠) ، وأحمد: المسند (٤/٣٧٢) ح (١٨٧١٧).

(٤) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/١١٨) ح (٢١٩١٩) ، ومسلم: اللباس (٣/١٦٤٦) ح (٢٥/٢٠٧٦) ، وأبو داود: اللباس (٤/٤٩) ح (٤٠٥٦) ، والترمذى: اللباس (٤/٢١٨) ح (١٧٢٢).

وهذا لأنه قدوة الأمة، فإذا وضعنا الخطاب على التخصيص الذى يقتضيه ظاهره وقطعنا الأمة عنه مع جريان عادة أهل اللسان فى خطاب الواحد ويريدون به الجماعة يؤدى إلى خرم قاعدة الاقتداء به، وقد أمر الله تعالى باتباعه فى مواضع كثيرة من القرآن، وربما يؤدى قطع المشاركة فى الأحكام إلى نفرة القلوب عنه وتباعدها منه. فالأولى ما ذكرنا والله أعلم بالصواب.

وأما إذا خصص الرسول ﷺ واحدًا من أمته بخطاب فقد ذكر بعضهم خلافًا فى هذا وقال: من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال: لا يشاركون، فمن قال بالأول صار أن الأصل أن جميع الأمة فى الشرع سواء بلا تخصيص لواحد من بين الجماعة وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطبون الواحد ويريدون به الجماعة، وهذا فى كلام كثير.

وأما من قال بالثانى فقد ذهب إلى صورة الصيغة وهى مختصة بالواحد من بين الجماعة، فلا يجعل للتعميم إلا بدليل والأول أولى، لأنا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجبًا للتخصيص، ولكن إذا نظرنا إلى ما استمر الشرع عليه فذلك يقتضى المشاركة والمساواة. ألا ترى أن اللفظ الذى يخص به أهل عصر يكون مسترسلاً على الأعصار كلها، ولا يخص به أهل العصر الأول، كذلك هاهنا.

* * *

(مسألة)

ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد.

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقًا لا تقييد له يحمل على إطلاقه، وإن ورد مقيدًا لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا فى موضع ومقيدًا فى موضع ينظر فى ذلك، فإن اختلف السبب واختلف الحكم جميعًا، مثل ما ورد من تقييد الصيام بالتتابع فى كفارة القتل وإطلاق الإطعام فى الظهار لم يحمل أحدهما على الآخر، بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه، لأنهما لا يشتركان فى لفظ ولا فى معنى[1].

وإن كان ورودهما فى حكم واحد وبسبب واحد، مثل أن يذكر الرقبة مطلقة فى

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/٣)، روضة الناظر (٢٣٠)، المحصول (١/٤٥٧)، التصريح على التوضيح (١/٦٣)، حاشية الشيخ بخيت المطيعى (٢/٤٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٣٣).

كفارة القتل ومقيدة فى كفارة الظهار كان الحكم للمقيد وبنى المطلق عليه، ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه فى أحد الموضعين ولم يستوف بيانه فى الموضع الآخر[١].

وأما إذا ورد المطلق والمقيد فى حكم واحد وبسببين مختلفين، مثل ما وردت الرقبة مطلقة فى كفارة الظهار ومقيدة بالأيمان فى كفارة القتل، فعندنا يحمل المطلق على المقيد.

واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل، فمن أصحابنا من قال: يحمل المطلق على المقيد بنفس الورود. ومنهم من قال من جهة القياس[٢].

وأما إذا اتفق السبب. فاختلفوا فيه، فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل ما اختلف بالسبب. ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة. أما دليلهم قالوا: إن المطلق خطاب على حاله والمقيد خطاب على حاله، وربما يقولون: نص على حدة ونص على حدة فهما نصان مختلفان فلا يحمل أحدهما على الآخر، بل يعمل كل واحد منهما على ما يقتضيه، إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته. قالوا: وعلى هذا سواء كان المطلق أو المقيد فى سببين مختلفين، أو سبب واحد، يدل عليه أنا نعقل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضنا من كلام البعض، لأن الله تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضهم مع البعض، ثم الواحد منا لو أطلق كلامه إطلاقًا، ثم قيده ثانيًا تقييدًا، فإنا نحمل المطلق على المقيد، بل يجرى كل واحد منهما على سببه وقضيته. ألا ترى من قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق فإنها تطلق إذا دخلت الدار راكبة، وتطلق إذا دخلت الدار غير راكبة.

وكذلك إذا قال الرجل لغيره: أعتق عبدًا واحدًا من عبيدى، وقال لآخر: أعتق عبدًا واحدًا أبيض من عبيدى، فإن الأول يملك أن يعتق أى عبد شاء، والثانى لا يملك إلا

---

(١) انظر المحصول (١/ ٤٥٧)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٤)، التصريح على التوضيح (١/ ٦٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) انظر المحصول (١/ ٤٥٩)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٥)، روضة الناظر (٢٣١)، التصريح على التوضيح (١/ ٦٣)، حاشية الشيخ بخيت المطيعى (٢/ ٤٩٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٣٥).

إعتـاق عبـد أبيض، ولا يحمل المطلق علـى المقيد. فكـذلك ما جاء من الشـرع يكون كذلك، وهذا المعنى مـعقول وهو أن المطلق ضـد المقيد، فيـكون فى حمل المطلق على المقـيد نسخ المطلـق، لا نسخ الحكم رفعـه، وأنتم قـد رفعـتم المطلق وحكمـه بالمقيـد وحكمه.

وبيان رفـعه: أن قضيـة المطلق أجزأ كل ما يسـمى: «رقبة» وقـد ارتفع هذا الإجزاء والرفع نسخه، ببينة: أن التعبير بمقتضى الآية نسخ، فالرفع لأن يكون نسخًا أولى.

قالوا: ولهذا لا يشترط فى قضاء رمـضان من التتابع، لأنه ورد مطلقًا بقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة:١٨٥] ولم يحمل على صوم اليمين، ولا على صوم الظهار. وكذلك عندكم لا يحمل الصوم فى كفارة اليمين على الصوم فى كفارة القتل والظهار.

قالوا: وأما فى الشهـادة فإنا لا نقول: يحمل المطلق فيها علـى المقيد بالعدالة، لكن شرطنا العدالة فى الشهادة التى لم يرد فيهـا النص تقييداً بالعدالة بدليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ [الحجرات:٦] والأمر بالتثبت يمنع القبول. وكذلك فى زكاة الغنم إنما شرطنا الـسوم بدليل آخر وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة فى المعلوفـة، ولا فى المحمولـة» وكذلك إنما قيـدنا الميراث المذكور فى آخـر سورة النساء بما قـيد به الميراث المذكـور فى أولها من تأخيـره عن الدين والوصية بالإجـماع لا يحمل المطلق على المقيد. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المطلق عام، وحمله على الرقبة المؤمنة تخصـيص، لأن دعوى العمـوم باطلة فى قوله: ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء:٩٢] من وجوه، منها : أن قوله: ﴿رقبة﴾ اسم لرقبة واحدة، لأنها نكرة فى الإثبات فتخص ولا تعم، والعام ما يشـتمل على مسمـيات كثيرة فأمـا الذى يشتمل على مسـمى فرد ومحل وبلد فمحال أن يدعى فيه العموم ببينة: أنه لا شك أنه اسمًا مفرداً.

ألا ترى أنه يجمع فـيقال: رقـبة ورقبات. كـما يقال: رجل ورجـال، وعبد وعبـيد ودعوى التخـصيص فى اسم المفرد محالاً، ولأن إثبـات التقييد فى الرقـبة المطلقة زيادة على النص والـزيادة على النص لا يجـوز أن يدعى أنه تخـصيص بـوجـه مـا، لأن التخصيص نقصان والنقصان زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما لأن التخصيص نقصان والنقصان ضد الزيادة ونقيضها فكيف نجوز أن يدعى فى الشىء معنى ضده ونـقيضه والدليل على أنه زيادة أن صفـة الإيمان لا تشتمل عليها اسم الرقبة فإن الرقبة اسم للبنية بأجزائها والإيمان ليس من إقرار بوجه ما وإنما هو

معنى يعتقده ويكتسبه بقلبه وكذلك لو كفر وما كان من هذا الوجه لم يتصور أن يشتمل عليه اسم الرقبة.

قالوا: ولا يجوز أن يدعى العموم فى أوصاف الرقبة، لأن الأوصاف غير مذكورة، فلا يجوز دعوى العموم فيها، وما هو المذكور يقع اسمًا على الرقبة الواحدة، وتخصيص المسمى الواحد محال.

قالوا: وليس كالمعيبة، والسليمة، لأن العيب نقصان جزء من أجزاء البنية، فلا تكون رقبة مطلقة، وأما الكافر فرقبة مطلقة، مثل المؤمنة، لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية، فعلى هذا لا يكون شرط السلامة زيادة على النص، بل يكون اعتبارها اعتبار ما يقتضيه النص.

وأما صفة الإيمان لما كان سببًا وراء ما يقتضيه اسم الرقبة، فيكون زيادة محضة، وإذا بدا أنه زيادة لم يجز إثباتها بالقياس، لأن بالقياس لا يجوز الزيادة على النص، لأنها نسخ على ما سنبين فى باب النسخ، ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز، ولأن القياس إنما يجوز استعماله فى غير موضع النص، وهذا استعمال القياس فى موضع النص، لأن كفارة القتل منصوص عليها، وكفارة الظهار منصوص عليها، وقياس المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل، كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق لإثبات قطع الرجل مع اليد. وكذلك قياس التيمم على الوضوء باطل فى إدخال الرأس والرجل فى التيمم. وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظهار باطلة فى إثبات الإطعام، والإطعام كفارة مثل الرقبة، والصيام.

ببينة: أن التقييد بالإيمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه بالنص فلم يجز، كما لا يجوز فى هذه الصورة التى بيناها. قالوا: وأما قول من قال من أصحابكم يقيد بنفس ورود المقيد، ويحمل عليه بلا قياس، ولا دليل يدل عليه، فكلام باطل، وزعم محال، لأن ظاهر المطلق يقتضى أن يجرى على إطلاقه، فلو خص بالمقيد مجرد كون هذا مطلقًا، وكون الآخر مقيدًا كان هذا مجرد ميل باطل، وينتهى بمحال، لأنه لا يكون أن يقيد بأولى من أن لا يقيد به.

ببينة: أنه يجوز أن يكون حكم الله تعالى فى أحدهما الإطلاق، وفى الآخر التقييد. وأيضًا كما لا يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما التقييد يجوز أن يكون المصلحة الشرعية فيهما الإطلاق ويجوز أن يكون المصلحة فى أحدهما الإطلاق بينما الآخر

التقييد. يدل عليه أنه لو جاز أن يقيد أحدهما بمجرد أن الآخر مطلق من غير أن يكون بينهما وصلة لا لفظية ولا معنوية، ولكن بمجرد أن هذا المقيد وجب أن يقيد الآخر، ومثله من هذا أيضًا أن يكون لأحدهما بدل، لأن للآخر بدلاً، أو يثبت التخصيص فى أحد العموم لأن الآخر مخصوص.

قالوا: وقول بعضكم: إن القرآن كله كالكلمة الواحدة يقيد بعضه بما يقيد به البعض الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾ [الأحزاب:٣٥] لا يصح لأن قولهم: إن القرآن كالكلمة الواحدة إن أرادوا بذلك أن كله حق، ولا غرر فى شىء منه، ولا اختلاف، هذا صحيح. وإن أرادوا أن كله كالشىء الواحد حتى يقيد البعض منه بما يقيد به البعض فهذا كلام لم يقل به أحد، وكيف يكون كالكلام الواحد، وقد أنزله الله تعالى على سبعة أحرف، وقيل: معناه سبع جهات: أمر، ونهى، ووعد، ووعيد، ومتشابه، وقصص، ومثل. ولأن اسم القتل لا ينطلق على الظهار فلا يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، كالبُر لما كان اسمه لا ينطلق على الأرز لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، وهو إما الكيل أو الطعم على حسب ما اختلفوا فيه.

فأما حجتنا نقول فى المطلق والمقيد إذا وردا فى حادثة واحدة: إن التقييد زيادة فى أحد الخطابين، ورد من الشارع فوجب الأخذ بها، دليله الزيادة فى الاحتياط، فإنه يجب الأخذ بها كذلك هاهنا. وإذا وجب الأخذ بهذه الزيادة لم يكن بدٌّ من حمل المطلق عليه لأنا إذا لم نحمل المطلق عليه كان تركًا لوصف التقييد.

فإن قالوا: وإذا حملنا المطلق على المقيد كان تركًا لوصف الإطلاق. قلنا: لا يكون تركًا، بل يكون قولاً بتخصيص عموم. وأما إذا لم يحمل المطلق عليه كان تركًا لصفة التقييد أصلا، فإن قوله عليه السلام: «فى سائمة الغنم زكاة»[1] إذا لم يحمل عليه الخطاب الذى ورد فى إيجاب زكاة الغنم تعطلت صفة السوم والغنم، ولم يبق لها فائدة، ولا بد فى هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب، وأنه حجة شرعية، وسيأتى هذا من بعد.

ونقول أيضًا: إذا أجرينا المطلق على إطلاقه إعترضنا به على المقيد، وإذا اعتبرنا

(١) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/ ٣٧١ ـ ٣٧٢) ح (١٤٥٤)، وأبو داود: الزكاة (٢/ ٩٨) ح (١٥٦٧) والنسائى: الزكاة (٥/ ١٩) (باب زكاة الغنم)، وأحمد: المسند (١/ ١٦) ح (٧٣).

المقيد، واعتبرنا التقييد فى إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ولا بد من واحد منهما، والثانى أولى، لأن الأمر المقيد صريح فى وصف التقييد أعنى السوم أو وصف الإيمان فيما إذا قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة» ثم قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة» واللفظ مختص بهذا الوصف.

وأما المطلق فظاهر فى المعلوفة، وليس بصريح فيها، وكذلك فى المثال الثانى ليس بصريح فى الكافرة، فكان الاعتراض بالصريح على الظاهر، وبالنص على العام أولى، لأن الخاص مقدم على العام، والصريح مرجح على الظاهر. هذا هو الكلام فى المطلق والمقيد إذا ورد فى حادثة واحدة، والذى ذكروا من المثالين فى مسألة الطلاق والعتاق، فلا يعرف ذلك على مذهبنا، وإنما هو على مذهبهم.

وأما الدليل فى الفصل الثانى، وهو إذا ورد المطلق، والخطاب المقيد فى شيئين مختلفين مع إيجاد الحكم، وهو المسألة المعروفة. ومثال ذلك فى كفارة القتل، وكفارة الظهار، فوجه الكلام فى هذه المسألة أن يدل على أن قوله: ﴿فتحرير رقبة﴾ [المجادلة:٣] لفظ عام يشتمل على جميع الرقاب، والتقييد بالإيمان تخصيص، وإذا ثبت هذا صح بالقياس، لأنا بينا أن تخصيص العموم بالقياس جائز. والدليل على أنه لفظ عام أن قوله: ﴿فتحرير رقبة﴾ [المجادلة:٣] صالح لكل رقبة، لأن الرقبة اسم لكل شخص له رقبة، إلا أنه اختص بالعبيد من حيث العرف، فهو إذًا صالح للمؤمنة والكافرة، والمعيبة والسليمة، والعاقلة والمجنونة، وإذا صلح لكل الرقاب كان عامًا فى كل الرقاب، إلا أنه لفظ عام فى كل الرقاب من حيث البدل، على معنى أنه لا يتعدد الرقبة الداخلة فى الأمر بالتحرير، غير أنه ما من رقبة توجد وتسمى رقبة إلا ويتناولها اللفظ، ويشتمل عليها الأمر، حتى لو قصدها فيحررها تخرج عن عهدة الأمر. فصار معنى قولنا: من حيث البدل أنه متناول لكل الرقاب، لا من حيث يدخل جميع الرقاب فى الأمر بالتحرير، ولكن من حيث استرسال الأمر على الرقاب بوصف التناول، وقيام البعض مكان البعض، فيكون عامًا من حيث المعنى، إن لم يكن عامًا من حيث صورة اللفظ. ويمكن أن يقال: إنه عام فى الأوصاف، لأنه على أى وصف كانت الرقبة فهى رقبة.

وقولهم: إن الوصف غير مذكور، فلا يمكن دعوى العموم فيه. قلنا: الأوصاف لا تنفك الرقاب عنها، بل هى من صورة الرقاب. فصارت كالمذكورة، فصح دعوى العموم فيها.

ثم الدليل الواضح على أنه لفظ عـام أنه يحسن منه الاستـثناء بإلا، وهو أن يقول: أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة، أو ذمية، أو معيبة، أو يقول: أعط هذا الدرهم فقيراً إلا أن يكون كـافراً، والاسـتـثناء بعض ما يتنـاوله اللفظ، ولولا أنه عام لـم يتصـور فيـه الاسـتثناء، لأن الاسـتثناء تخـصـيص، إلا أنه دليل يتصل بالـلفظ، والذى يتكلم فيـه تخصيص بدليل منفـصل عن اللفظ، وإذا استويا فى معنى التخصـيص. فإذا قيل: هذا اللفظ أحـدهما قبل الآخـر، وقد ظهـر هذا الذى قلناه. الجواب عن قـولهم: إنه اسم فرد، فـهو وإن كان اسم فـرد، ولكنه عام فى الأوصاف، أو نقـول: هو وإن كان اسم فرد فى الصـورة، لكنه اسم عام فى المعنى، عـلى ما ذكرنا من قـبل بالتخـصيص، إنما يصح لعمومه من حيث المعنى، كما صح الاسـتثناء بهذا الوجه. ونزيد ما قلناه إيضـاحًا، فنقول: التخـصيص على وجهين: تخصـيص بإخراج بعض المسميـات من اللفظ، مثل قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥] فإن تخصيـصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ من المسميات.

والوجه الثانى من الـتخصيص هو إفراد بعض مـا يصلح له اللفظ عن البعض، وإن شئت قلنا: تعيين بعض ما يتناوله الاسم المبـهم، ونظيره قول الرجل: رأيت زيداً، فهذا اسم مبهم، يصلح اللفظ لكل من يسمى زيداً، فإذا قلت: رأيت زيداً العالم فقد أفردت بعض من يصلح له اللفظ عن البعض، وعنيت بعض من يتناوله الاسم المبهم.

وإذا ثبت أن ما قلناه من حمل المطلق على المقيد بالقياس، ومنع إجزاء الرقبة الكافرة تخصيص لفظ عام شامل لمسميات كثيـرة بالوجه الذى قدمنا سقط قول: إن تقييد الرقبة بالإيمان زيادة فى النص، بل هو نقـصان، لأن التـخصـيص يكون نقصـانًا، ولا يكون زيادة.

وقولهم: إن اسم الرقـبة للبنيـة بأجزائها. قلنا: نعم، ولـكن الإيمان والكفر وصف لهذه البنية، فـقال: رقبة مؤمنة، ورقـبة كافرة، كما يقـال: معيبة، وسليمـة، وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبة، أو سليمة. لا يتصور إلا أن تكون كافرة أو مؤمنة. وقد قال الطبرى فى أصوله: لا يجوز أن لا يعتقـد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما، وهذا هوس، لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافراً، ولا أن تكون لا مؤمنة، ولا كافرة، كما لا يتصور أن تكون لا معيبة، ولا سليمة. وعلى أنه يدعى أن الإيمان والكفر من أجزاء البنية، لكن ادعينا أنهما وصفا البنية، وادعينا العموم من حيث الأوصاف، ولهذا جاز الاستثناء.

وإذا جاز أن لا يكون من أجزاء البنية، وصح استثناء الرقبة بهذا الوصف جاز أيضًا أن لا يكون من أجزاء البنية، ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصف.

واعلم أن فصل الاستثناء يهدم كل كلام لهم فى هذه المسألة، ولا يتصور لهم رد، وكلام عليه. والجواب إنما لا يدعى أن الكفر من أجزاء الرقبة، أو الإيمان، لكن يدعى أن الكافر رقبة، وتناول اللفظ إياه من هذا الوجه، لا من وجه الذى قلتم. وقد بينا دعوى العموم فى هذه المسألة،ولم نحتج إلى أن نبين أن الزيادة فى النص لا تكون نسخًا، وتركنا الكلام فيه، إلى أن نبلغ إلى مسائل النسخ. وأما المسائل التى أوردوها فإنا لم نجز استعمال القياس فى هذه المسائل لأن الإجماع منع منه.

وأما مسألة التتابع فى قضاء رمضان أو فى صوم كفارة اليمين. فإنما لم نحمل المطلق على المقيد فى ذلك لأن المحل قد تجاذبه أصلان. أعنى صوم المتعة حيث نص فيه على التفريق وصوم الظهار: حيث نص فيه على التتابع فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر على حاله.

والكلام فى مطلق له أصل واحد فى المقيد وحين بلغ هذا الكلام فى هذا الموضع فقد انتهت المسألة والذى قالوا أن قياس كفارة الظهار على كفارة القتل قياس المنصوص عليه على المنصوص عليه. قد أجبنا عن هذا فى الخلافيات فلا معنى للإعادة ثم الكلام فى العموم والخصوص ونتبع القول فى هذا القول فى مفهوم الخطاب ودليله لأنه لائق بفصل المطلق والمقيد وقد انبنى الكلام عليه فى بعض فصوله. والله الموفق للصواب.

***

القول فى دليل الخطاب

وبيان اختلاف العلماء فى ذلك، ووجه كونه حجة، وذكر ما يتصل به، وما قيل فى بيان مذهب العلماء فى دليل الخطاب، وما ذهب كل فريق منهم فى ذلك

اعلم أن أصحابنا أوردوا أنه على ثلاثة أنحاء: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم الخطاب، وبعضهم ضم إليها قسمًا رابعًا، وهو: دليل الخطاب، وفرقوا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب.

فأما فحوى الخطاب ما عرف به غيره على وجه البينة[1]، وطريق الأولى، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ [آل عمران:٧٥] الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿ولا يظلمون نقيراً﴾ [النساء:١٢٤] وعلى هذا ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «ردوا الخيط والمخيط» وكذلك قوله تعالى: ﴿مما أفاء الله عليك﴾ [الأحزاب:٥٠] مثل هذه وضرب بيده إلى وبرة بعيره «إلا الخمس، والخمس مردود فيكم» ويقول القائل فى مستعمل الكلام: فلان لا يعطى خردلة، ولا يترك من حقه حبة، ويقول: لا تقر عين أخيك، وأمثال هذا.

وقد سمى الشافعى رحمه الله هذا قياسًا جليًا، وذكر على مثاله قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبة﴾ [النساء:٩٢] قال: هذا تنبيه على وجوب الكفارة فى قتل العمد، واعترضوا عليه. قالوا: ليس هذا بقياس، لأنا نعلم هذا باضطراد، لا بحكم النظر والاستدلال، وهو كما نجد أنفسنا غير مفتقرة إلى النظر والاستدلال فى العلم بالمدركات، وما نجده فى أنفسنا من الآلام واللذات، وأيضًا فإنه يشترك فى هذا العلم العامة والسوقة والنساء وأهل العلم والعلية من الناس، وإذا علمه من ليس من أهل النظر والاستدلال دل أنه ليس علمه بطريق النظر والاستدلال، ولأنه لو كان معلومًا بنظر وقياس جلى أو خفى لجاز أن يغلط فيه غالط، أو يشك فيه شاك، أو يجوز أن

---

(١) أى: مفهوم الموافقة الأولوى، انظر إحكام الأحكام (٣/ ٩٤)، نهاية السول (٢/ ٢٠٢، ٢٠٣)، البرهان (١/ ٤٤٩)، التصريح على التوضيح (١/ ١٤١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٩٨).

يترك الناس هذا القياس وهذا النظر، ولا يقفون على قضيته وموجبه، أو يعدل عن هذا النظر عادل، أو يستعمل غير جهته مستعمل.

وحين لم يتصور شيء من هذه الوجه دل أنه معرفة ضرورية بمعرفة قياسية، ويجوز أن يصحح قول الشافعى فيقال: إنما قال الشافعى ذلك لأن الضرب والشتم غير مذكور فى خطاب قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء:٢٣] وإنما استدرك علمه، وإن لم يذكر فى الخطاب من ناحية المذكور، ويلقيه من قبله فأثبته علمنا بالفرع من ناحية أصله. وأيضًا فإنه لا بد من نوع نظر، فإنه ما لم يعرف قصد المتكلم، وأنه أخرج الكلام لمنع الأذى لا يجعل له هذا العلم.

ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل لغيره: لا تشتم فلانًا، ولا تواجهه بقبيح، ولكن اقتله؟ ويقول: لا تضربه، ولكن اقتله.

وأمثال هذا يوجد كثيرًا، وإنما حبس ذلك، لأن مقصوده لم يكن دفع الأذى عنه، ولكن كان مقصوده إيقاع فعل دون فعل، ويجوز أن يقصد العاقل فعلاً ما فى عينه، ولا يقصد فعل ما دونه.

فأما إذا كان قصد المخاطب دفع الأذى بالمنع من التأفيف المنع من الشتم والضرب من طريق الأولى كما سبق فهذا تصحيح ما صار إليه الشافعى، وسيأتى بأجلى من هذا فى «باب القياس».

وأما لحن الخطاب[1] فقد قيل: ما أضمر فى أثناء اللفظ، وقيل: لحن الخطاب ما يدل على مثله، والفحوى ما دل على ما هو أقوى منه.

وأما مفهوم الخطاب فما عرف من اللفظ بنوع نظر، وقيل: ما دل عليه اللفظ بالنظر فى معناه. ومن فرق من أصحابنا بين دليل الخطاب، ومفهوم الخطاب فلا يتجه له فرق صحيح.

والجملة أن: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب أدلة يستخرج بها ما اقتضته ألفاظ الشارع من الأحكام.

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم بإحدى الصفتين، وإن شئت قلت: فيقيد الحكم بإحدى الصفتين، فيكون نصه مثبتًا للحكم مع وجود الصفة فدليله نافيًا للحكم مع عدم الصفة، كقوله عليه السلام: «فى الغنم

(١) وهو مفهوم الموافقة.

السائمة الزكاة» أو «فى سائمة الغنم الزكاة»[١]. فنصه وجوب الزكاة فى السائمة، ودليله نفى وجوب الزكاة فى المعلوفة، وكقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»[٢] فنصه طهارته إذا بلغ الماء قلتين، ودليله نجاسته إذا نقص عن القلتين، وكقوله: «فى أربعين شاة شاة»[٣] فنصه وجوبها فى الأربعين، ودليله سقوطها فيما دون الأربعين، وكقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ [المجادلة: ٦] فنصه مقتضى التثبت فى قول الفاسق، ودليله قبول قول العدل، وترك التثبت فيه.

وإذا عرف دليل الخطاب فنقول: اختلف أهل العلم فى كونه دليلاً، وصحة الاستدلال به. فقال مالك، والشافعى، وجمهور أصحابنا: إنه دليل صحيح فى الأحكام ويحتج به. وهو قول داود وأصحاب الظاهر، وقال به أيضًا طائفة من المتكلمين.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أن دليل الخطاب ليس بحجة، ووافقهم على ذلك من أصحاب الشافعى أبو العباس بن سريج، والقاضى أبو حامد المروزى، وأبو بكر القفال الشاشى، وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة، والأشعرية[٤]. واختلف هؤلاء المبطلون بدليل الخطاب فى تعليق الحكم بالصفة إذا علق الحكم بغاية أو شرط، فأكثر المتكلمين، وطائفة من أصحاب أبى حنيفة ذهبوا إلى أن التقييد بالغاية والشرط مثل التقييد بالصفة، وليس يدل على الخطاب على ما سوى المنطوق به أصلاً.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى القول بدليل الخطاب فى المقيد بالشرط والغاية، وإن أبطلوا ذلك فى المقيد بالصفة[٥]، وبعضهم أبطل دليل الخطاب بالصفة والشرط[٦]، وأثبته

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/١٦) ح (٦٣)، والترمذى: الطهارة (١/٩٧) ح (٦٧) والنسائى: المياه (١/١٤٢) (باب التوقيت فى الماء) والدارمى: الطهارة (١/٢٠٢) ح (٧٣٢) وأحمد: المسند (٢/١٨) ح (٤٦٠٤).

(٣) أخرجه أبو داود: الزكاة (٢/٩٩) ح (١٥٦٨)، والترمذى: الزكاة (٣/٨) ح (٦٢١) وقال: حديث حسن وابن ماجه: الزكاة (١/٥٧٧) ح (١٨٠٥).

(٤) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى (٢٣٥)، التصريح على التوضيح (١/١٤٤).

(٥) انظر: البرهان (١/٤٥٣) نهاية السول (٢/٢٠٦) إحكام الأحكام (٣/١٠٢، ١٠٣) روضة الناظر (٢٤٤).

(٦) ذهب إلى إبطالهما من الشافعية الإمام الباقلانى وحجة الدين الغزالى انظر المستصفى (٢/٢٠٤، ٢٠٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٠٥، ١١٠).

فى المقيد بالغاية.

وأما المثبتون لدليل الخطاب فقد أثبتوه فى المقيد بالشرط والصفة، والغاية، واختلفوا فى المقيد فى الاسم والعين، فأثبته أيضًا أبو بكر الدقاق، وشرذمة قليلة من الفقهاء، والصحيح أنه غير ثابت(١).

وأما حجة النافين لدليل الخطاب قالوا: فلو دل الخطاب المقيد بالصفة على نفى ما عداه لدل عليه إما بصريحه ولفظه، وإما بفائدته ومعناه، وليس يدل عليه من كلا الوجهين، فإذًا ليس يدل عليه، أما صريحه فلأنه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة، ألا ترى أن قول القائل: أدوا عن الغنم السائمة الزكاة، ليس فيه ذكر للمعلوفة أصلاً؟ وأما المعنى فلو دل من جهة المعنى لكان من حيث إنه لو كانت الزكاة فى غير السائمة كهى فى السائمة لما تكلف الشارع ذكر السوم، وتعلق الزكاة باسم الغنم، لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة بمطلق اسم الغنم تكلف لما لا فائدة فيه. قالوا: وهذا لا يصح، لأن فى تكلف ذكر السوم فوائد أخرى سوى نفى الزكاة عن المعلوفة، وإذا أمكن ذلك بطل القول بأنه لا فائدة فى ذكر السوم سوى انتفاء الزكاة عن المعلوفة، وذكروا فوائد فى التقييد بالصفة، منها أنه قد يكون اللفظ لو أطلق فى بعض المواضع لتوهم متوهم أن الصفة خارجة عنه، فتذكر الصفة لإزالة هذا الإيهام، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء:٣١] لو أطلق لكان يجوز أن يتوهم به متوهم أنه لم يرد عند خشية الإملاق قول الله تعالى: ﴿خشية إملاق﴾ ليرفع هذا الإيهام. وهذا غرض صحيح ومنها أن تكون البلوى تعم بالصفة المذكورة، وما عداها لم يثبته على

(١) ليس المراد من اللقب نصوص ما اصطلح عليه النحويون وهو ما أشعر بمدح أو ذم ولم يصدر بأبٍ أو أم وإنما المراد به كل ما يدل على الذات سواء كان علمًا أو كنية أو لقبًا مثل زيد وأعلى وأنف الناقة وللأصوليين فى هذا قولين:

أحدهما: وهو المختار للبيضاوى وهو رأى جمهور العلماء أن تعليق الحكم بما يدل على الذات لا يدل على نفى الحكم عما عدا الذات وإنما يدل على ثبوته للذات فقط.

وثانيهما: أن تعليق الحكم بما يدل على الذات يدل على نفى الحكم عن غير الذات كما يدل على ثبوته للذات وهو لبعض العلماء كأبى بكر الدقاق من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة.

انظر: نهاية السول (٢/٢٠٦، ٢٠٧)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/١٣٧)، روضة الناظر (٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١٠٠، ١٠١).

الناس فقيد الله تعالى الخطاب بالصفة لإحداث البلوى بها، وهذا أيضًا مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١] ومنها أن يكون غرض الشارع أن يعلم حكم المنصوص عليه بالنص، ويعرف حكم ما عداه بالقياس أو بدليل ، وهذا غير ممتنع، كما لم يمتنع أن تعرف حكم الأجناس الستة فى الربا بالنص، ويعرف حكم ما عداها بالقياس عليها.

وفى تعريض المجتهد للاجتهاد تعريضه للثواب، وهو نفع عظيم، وغرض صحيح. ومنها أن تكون المصلحة المعلومة للشارع أن يبين حكم الزكاة عند وجود صفة السوم، وينفى حكم المعلوفة على ما يدل عليه العقل.

فأما إذا لم يجد دليلاً يدل على وجوب الزكاة فى المعلوفة نفينا الزكاة عنها، لأن العقل يدل على ذلك من حيث إنه مال الغير، لا يستحق عليه إلا بدليل شرعى يدل على استحقاقه.

فإن قلتم: فقد نفينا الزكاة عن المعلوفة، وصرتم إلى ما قلنا نقول: بلى، ولكن بتعليق الزكاة بالسائمة، لكن ينعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة فى المعلوفة، فإنه حكم العقل، ولم ينقلنا عنه دليل شرعى، وهذا الذى قلناه دليل معتمد لهم. وذكروا دليلاً آخر، وقالوا: لو كان الحكم المقيد بالصفة فى محل يدل التقييد على نفيه فيما عداها، لكان أمر الخبر كذلك ومعلوم أن الإنسان لو قال: زيد الطويل فى الدار لا يدل على أن القصير ليس فى الدار، ولا على أنه فيها، بل هو موقوف على قيام دليل عليه، فالأمر يكون كذلك.

دليل آخر لهم: وهو أن الأسماء مثبتة لتمييز الأجناس والأشخاص، فتمييز الأجناس أن يقال: خيل أو إبل، وتمييز الأشخاص أن يقال: فرس أو بعير. والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأحوال، فتمييز النعوت بالأوصاف أن يقال: طويل أو قصير، وتمييز الأحوال أن يقال: قائم أو قاعد، فصارت الأسماء والصفات فى وصفها للتمييز شأن. فإن كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فإنه إذا قيل: فى الإبل الزكاة لا يدل على نفيها عن البعير، فوجب أن يكون التقييد بالصفات بمثابته، فلا يدل تقييد الخطاب بها على نفى الحكم المذكور فى الخطاب عما عداه، وهذا أشهر دلائلهم وأعرفها.

دليل آخر لهم: قالوا: قد فرق أهل اللغة بين العطف وبين النقض. وقالوا: قول

القائل: اضرب الرجال الطوال والقصار عطف، وليس بنقض، ولو كان قوله: اضرب الرجال الطوال يدل على نفى ضرب القصار لكان قوله: والقصار نقضًا، لا عطفًا.

دليل آخر: قالوا: موضوع الخطاب أن تفهم منه المراد بوصفه، فيفهم من الإيجاب إيجابًا، ومن النفى نفيًا، ولا يصح لهم الإيجاب من النفى، ولا النفى من الإيجاب، كما لا يصح أن يفهم من القول الصحيح إلا ما يوافقه. وقد قلتم فى دليل الخطاب: أن يفهم النفى من الإيجاب، والإيجاب من النفى، فيكون جمعًا بين المتضادين، وهذا لا يجوز، وليس كالأسماء المشتركة، لأنه لا يجمع بين المتضادين هناك فى المراد، فإنه إذا قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر. وفى مسألتنا: القول بدليل الخطاب يقتضى الجمع بين الضدين من النفى والإثبات، وهذا محال.

دليل آخر: قالوا: الخطاب المقيد بالصفة يحسن الاستفهام فيه لما عدا الصفة، فيقال للمخاطب: ما حكم المعلوفة فى قوله: «فى سائمة الغنم زكاة»[1]؟ ويقال للمخاطب فى قوله: «البنت أحق بنفسها من وليها» ما حكم البكر؟ ولو كان دليل الخطاب ثابتًا من حيث لسان العرب لكان يقبح الاستفهام، لأن الاستفهام طلب الفهم، وما فهم يقبح طلب فهمه. واعتمد القاضى أبو بكر الباقلانى فى نفى دليل الخطاب على فصل، وقال: لو كان الأمر على ما يقوله القائلون بدليل الخطاب لوجب أن لا يعلم إلا سماعًا وتوقيفًا عن أهل اللغة، لأن مثل هذا لا يدرك بموضوعات العقول، وإنما يوجد بالمواضعة، والمواطأة من أهل اللسان، ولو كان من أهل اللغة توقيف فى هذا الباب لوجب أن نعلمه مع كثرة خوضنا فى هذه المسألة، وتوفير دواعينا على طلب الحق منها.

قالوا: وإن كان ما يحكيه المخالفون عن أهل اللغة فى هذا الباب لوجب أن ينقل إلينا نقلاً مستفيضًا، حتى يقع لنا العلم بذلك، وحين لم يقع لنا العلم فى ذلك بوجه ما عرفنا أنه لا نقل فى ذلك عن أهل اللغة أصلاً، وإذا لم يثبت النقل ولم يعرف شرع ورد بإثبات دليل الخطاب دل أن الدليل من هذه الجملة ساقطًا أصلاً، وأما أبو زيد قال فى هذه المسألة: لا يخلو إما أن يكون الوصف المذكور معنويًا، أو غير معنوى، فإن كان غير معنوى فيعلق الحكم به كتعليقه بالاسم واللقب، وإن كان معنويًا، وهو أن يكون مؤثرًا فى إيجاب الحكم فنهاية ما فى الباب أن ينزل منزلة العلة، والاختلاف بين العلماء أن العلة توجب الحكم عند وجودها، ولا يعدم عند عدمها، بل الحكم يبقى عند العدم

(١) سبق تخريجه.

على ما كان قبل معرفة العلة. قال: وكذلك فى الحكم المعلق بالشرط، فالشرط يقتضى وجود الحكم عند وجوده، ولا يقتضى نفيًا عند عدمه، بل الحكم عند عدم الشرط يكون موقوفًا على قيام الدلالة، كما تقول فى العلة.

قال: وأما الزكاة إنما لم تجب فى المعلوفة بدليل آخر، وهو قوله ﷺ: «لا زكاة فى الإبل العوامل»[1] وبعضهم روى: «لا زكاة فى الحمولة والعلوفة»[2]. واستدل من قال لغيره: أعتق عبيدى، ثم قال: أعتق عبدى الأبيض، لا يكون نهيًا عن عتق غيره. وأما أبو الحسن الكرخى من أصحابهم فرق بين المقيد بشرط، وبين المقيد بصفة قال: لأن التعليق بالشرط يقتضى إيقاف الحكم على وجود الشرط، وإذا وقف عليه انعدم بعدمه، وليس فى تقييد الحكم بالصفة إيقاف الحكم عليها حتى ينعدم عند عدمها، فيبقى ما وراء المذكور موقوفًا، بل بحسب ما يقوم عليه الدليل، والأصح عندهم أن لا فرق بين الشرط والصفة.

وأما دليلنا: اعلم أن الأصحاب اختلفوا فى أن دليل الخطاب دليل من حيث اللفظ، أو من حيث الشرع، والصحيح أنه دليل من حيث اللغة ووضع لسان العرب، فيقول: الدليل على ذلك أن ابن عباس ناظر الصحابة، وهم قطب العرب، والفصحاء منهم فى إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾ [النساء:١٧٦] فكان دليله أن لا شيء لها مع الولد، وسائر الصحابة لم يدفعوا عن هذا الاستدلال بل عدلوا فى إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ أن النبى ﷺ ورث الأخوات مع البنات[3]. والخبر المشهور فى الباب، وفى هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب. وبمثل هذا استدل ابن عباس على الصحابة فى قوله تعالى: ﴿وإن كان له أخوة فلأمه السدس﴾ [النساء:١١] وزعم أن الأخوين لا يردان الأم من الثلث إلى السدس. وقال له عثمان: أصحابك جعلوا الأخوين بمنزلة الإخوة، ولم يذكر أن هذا الذى يقوله لا يدل عليه لسان العرب،

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (٢/ ١٠١، ١٠٢) ح (١٥٧٢)، انظر نصب الراية (٢/ ٣٦٠).

(٢) قال الحافظ الزيلعى: غريب بهذا اللفظ، انظر نصب الراية (٢/ ٣٦٠).

(٣) أخرجه البخارى: الفرائض (١٢/ ٢٥) ح (٦٧٤٢)، وأبو داود: الفرائض (٣/ ١٢٠) ح (٢٨٩٠)، والترمذى: الفرائض (٤/ ٤١٥) ح (٢٠٩٣)، وابن ماجه: الفرائض (٢/ ٩٠٩) ح (٢٧٢١)، والدارمى: الفرائض (٢/ ٤٤٧) ح (٢٨٩٠).

ويدل عليه أيضًا أن أبا عبيد القاسم بن سلام، وهو من أوثق من نقل كلام العرب حكى عن العرب استعمالهم دليل الخطاب، واستشهد عليه بقوله ﷺ، وهو من أفصح من ذب ودرج: «لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته»(١) قال: فهذا دليل على أن ليّ المعدم لا يحل عرضه وعقوبته. وكذلك قال فى قوله عليه السلام: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا حتى يزيد خير من أن يمتلئ شعرًا»(٢). وذكر أنه إذا لم يمتلئ فهو مباح. فإن قال قائل: يحتمل أن أبا عبيد قال ما قاله عن نظر واستدلال من قبل نفسه، مثل ما يقولون، لا أنه قال ذلك عن أهل اللغة. قلنا: هو رحمه الله إنما فسر حديث الرسول ﷺ فى كتابه على ما عرفه من لسان العرب، لا على ما يعرض فى خاطره ويظن فظنه، فسقط ما قالوه، ولأن العرب فرقت بين المطلق والمقيد بالصفة، كما فرقت بين الخاص والعام، وبين المطلق والمقيد بالاستثناء. ألا ترى أنهم لا يقولون: اعط زيدًا الطويل واعط عمرًا القصير، وهم يريدون التسوية بين الطويل والقصير، وبين الغنى والفقير. وكذلك يقول القائل: من دخل الدار فأعطه درهمًا، ويقول: إن دخله عربى فأعطه درهمًا، فإنه يريد بالأول كل من يدخل، ولا يريد بالكلام الثانى غير العربى، فدل أن الخطاب دليل مستخرج من اللفظ من حيث اللغة، ولسان العرب.

فإن قيل: هذا دعوى على العرب، لا يعرف، ولا يمكنهم أن يوجدوا فى ذلك رواية عنهم، ولا حكاية عن فصيح منهم، وإن كان على ما يزعمون فنصوا على ما زعمتم، وإن لم يمكنهم ذلك فاعلموا أنكم حصلتم على دعوى مجردة، لا دليل عليها.

والجواب: أن ما ذكرنا أمر متعارف من كلام العرب، وشىء معقول من لسانهم، ومعلوم من مذاهبهم، وليس من عادة العرب أن تخبرك بذلك عن نفسها وتقول: إنا أردنا بكذا كذا، وبكذا كذا، وإنما تتكلم بطباعها، وبما أودع الله عز وجل فى لسانها من البيان الذى يحصل به علم المعانى عند السامعين، فمن كمل معرفته من الناس بلسانها واستدراك مرادهم بكلامهم بما ذكرنا من لغتهم، وعرفه من لسانهم، وهذا مثل وجوه

(١) ذكره البخارى: الاستقراض (٥/ ٧٥) (باب لصاحب الحق مقال) معلقًا. وأبو داود: الأقضية (٣/ ٣١٢) ح (٣٦٢٨) والنسائى: البيوع (٧/ ٢٧٨) (باب مطل الغنى) وابن ماجه: الصدقات (٢/ ٨١١) ح (٢٤٢٧) وأحمد: المسند (٤/ ٢٧٢) ح (١٧٩٦٩).

(٢) أخرجه البخارى: الأدب (١٠/ ٥٦٤) ح (٦١٥٤ ـ ٦١٥٥)، ومسلم: الشعر (٤/ ١٧٦٩) ح (٧/ ٢٢٥٧)، (٨/ ٢٢٥٨)، وأبو داود: الأدب (٤/ ٣٠٤) ح (٥٠٠٩)، والترمذى: الأدب (٥/ ١٤٠) ح (٢٨٥١).

الإعراب مـن الرفع والنصب والخفض، فـإنهم لم يقولوا: إن لسـاننا فى الإعـراب كذا وكذا، ولكن تكلمت بطباعها على وجوه من الإعـراب، فمن عرف لسانهم عرف وجوه الإعراب من كـلامهم، وكما عـرف من كلامهم ذكر الأدب، والتنبـيه به على الأعلى، مثل قول القائل: فلان يحاسب على النقيـر والقطمير، وفلان لا تقع الخردلة من كفه، وما أشبـه ذلك، فكذلك عرف من كلامهم أنهم يذكرون أعلى صـفات الشىء وأتمها فى بابه وجنسه، ويريدون بذلك أن يكون ما عداه يخالفـه فى حكمه، كقولهم: الشبع فى الخبز، والقـوة فى اللحم، والرق فى البر واللذة فى الماء البارد، فنعلـم أن ما عدا هذه الأشياء مخالف لها، قاصر عنهـا فى معانيها. ونظير هذه الألفاظ قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»[1] لأن الإعتـاق أجل ما يصطنعه الناس، ويسـديه السادة من النعم إلى عبـيدهم، فلم يجز أن يشاركهـم فى استحقاق الولاء غيرهم. وعلى هذا قـوله: «فى سائمة الغنم الزكاة»[2] لما كانت السائمة أعلى جنسها فى توفر المنفعة، وخفة المؤنة لم يجز أن يشاركها المعلوفة التى استغرقت مؤنتها عامة منفعتها، ولا العوامل التى عدم ماؤها، وانقطع درها ونسلها فـقد وجد من النبى ﷺ التكلم بهـذا وأشباهه ليدل على المخـالفة، وذلك على دقاق لسان العرب، وما توجبـه اللغة، ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب، والتمكن من الفهم ما نجده لنص الكلام، قال الله تعالى: ﴿ولتعرفنهم فى لحن القول﴾ [محمد: ٣٠]. فدليل الخطاب من لحن القـول، وبيان اللسان، وقد دل اللفظ مـن جهتين بنصه ومفهـومه، ففى نصه إلمامنا لشىء، وفى مفهومـه ما عداه، وهذا من لطف لسان العرب، وقد قال بعض الشعراء:

والحادثات وإن أصابك نوبها فهو الذى إياك كيف نعيم

فاستـعمل الدليل من الشىء على نفسـه وضده، وقد قال أيضًا أهل اللغـة: إن كلمة «إنما» أنها من «إن» التى هى لإقرار الشىء وإثباته، ومن «مـا» التى هى النفى، فاجتمع المعنيان لها، وإن كان هذا مشهوراً عندهم، وموجوداً فى كلامهم فكيف بك وجود نظير ذلك من المنطوق، ودليل مفهومه.

بيينة: أنه المعلوم إن صح الكلام، وأبعـده من دخـول الشركـة كـلام التحـديد، ثم

(١) أخرجه البخـارى: الصلاة (١/ ٦٥٥) ح (٤٥٦) ، ومسلم: العتق (٢/ ١٤١) ح (٦/ ١٥٠٤)، وأبو داود: الفرائض (٣/ ١٢٦) ح (٢٩١٥)، والترمذى: الوصايا (٤/ ٤٣٦) ح (٢١٢٤).

(٢) تقدم تخريجه.

الحدود جارية على الطرد والعكس، وتعمل بركنيها، وتعطى الدلالة من جهتيها، فيثبت بهذا الذى قلناه: أن دليل الخطاب ثابت من جهة كلام العرب، وتضمنه لسانها الذى تكلموا بها وقد خرج ما قلناه أخيراً.

الجواب عن كلامهم أنه: كيف يعرف دليل الإثبات من النفى، أو دليل النفى من الإثبات؟ وأن ما قلتم يؤدى إلى أن يكون الكلام الواحد جامعًا لدليلين متضادين، وظهر أيضًا الجواب عن دليل أبى بكر محمد بن أبى الطيب الباقلانى فى قوله: إنه لم يدل على هذا نقل ولا عقل، وقد بينا الدليل من جهة النقل عن العرب، والمعروف عن كلامهم وقد ذكر الأصحاب ما يزيد هذا من قول النبى ﷺ فى قصة عبد الله بن أبى، واستغفاره له حين نزل قوله عز وجل: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [التوبة: ٨٠] قال ﷺ عند ذلك: «والله لأزيدن على السبعين»[1] وفى رواية: «لو علمت أنه يستجاب لى لزدت على السبعين»[2] فإن قيل: كيف يصح الاستدلال بهذا والكلام إنما خرج على جهة تأييس المنافقين من المغفرة؟

والجواب: أن الاستدلال صحيح، لأن الكلام كان محتملاً أن يكون المراد به الإياس من المغفرة لهم، ومحتملاً أن لا تقع المغفرة بالسبعين، وتقع بما جاوزها، فاستعمل ﷺ بما جعل الله فى قلبه من الرأفة والرحمة بالعباد حكم اللسان، ووضع الاستدلال موضوعه، رجاء أن يصادف الإجابة والمغفرة، وبين الله تعالى المراد من الآية فى تحقيق الإياس بقوله: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدًا ولا تقم على قبره﴾ [التوبه: ٨٤] فهذا وجه الاستدلال بالآية، وهو بين جداً، وخرج على الطريقة التى ذكرناها ـ طريقة أبى زيد ـ، لأنا لم ندع أن دليل الخطاب من حيث العلة والمعلول حتى نلزم ما قال، وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث اللغة، ووضع اللسان.

نعم قد رأيت لبعض المتأخرين من أصحابنا ذكر هذه المسألة فى أصوله، وزيف دلائل الأصحاب من حيث الظاهر، ومن حيث المعنى، ثم قال: المختار عندى أن الخطاب المقيد بالصفة ينظر فى الصفة المذكورة، فإن كانت مناسبة للحكم المنوط به دل أن ما عداه بخلافه، وإن لم تكن مناسبة لم تدل، وذكر صورة المناسبة قوله ﷺ: «فى خمس

(١) أخرجه البخارى: التفسير (٨/ ١٨٤) ح (٤٦٧٠).

(٢) أخرجه البخارى: التفسير (٨/ ١٨٤) ح (٤٦٧١)، والترمذى: التفسير (٥/ ٢٧٩) ح (٣٠٩٧)، والنسائى: الجنائز (٤/ ٥٤) (باب الصلاة على المنافقين)، وأحمد: المسند (١/ ٢١) ح (٩٦).

من الإبل السائمـة شاة»[١] فإن السـوم يشعر بخـفة السوم وتوفـر المنافع، وذكر فى هذا الفصل عبارات رائقة حسنة، فدل توفر المنـفعة وخفة المؤنة على وجوب الزكاة، فوجب القول بالمفهوم، وسقطت الزكاة عن المعلوفـة بحكم المفهوم. وكذلك قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، وكذلك قوله عليـه السلام: «من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»[٢] ولهذا أمثلة كثيرة.

وعندى أن هذه الطريقة ضعيفة، ولا يجوز اختيارها لوجهين:

أحدهمـا: أنه خلاف مذهب الشـافعى، لأنه جعل المفهـوم حجة على العـموم فى جميع المواضع من غير اعتبار وجود مناسبة بين الصفة والحكم.

والثانى: أنه إذا اعتبرنا المناسبة التى ذكرها فليس ذلك الإتيان علة مؤثرة فى الحكم، فيـرد عليه ما ذكره القـاضى أبى زيد، وهو: أن الإطراد فى العلل واجب، لكن عكس العلة لا يكون حجة فى عكس الحكم، والعلة توجد الحكم بوجودها، لكن لا يجب أن ينعدم بعدمها، والاعتماد على ما ذكرناه، وهى الطريقة الصحيحة المختارة.

واستدل كثير من أصحابنا فى هذه المسألة بالفصل المعروف المتداول بين الفقهاء، وهو أن الصفة نطق عـن صاحب الشرع، تكلف ذكره، فلا يجـوز أن يخلو عن فائدة، لأن طلب الفوائد من كلام صاحب الشرع واجب ما أمكن، ولا يجوز استعمال طريق تؤدى إلى إلغاء كلامـه، وإخلائه عن الفائدة، وما قلتم يؤدى إلى هذا، يدل عليه أن التـقييد فى الصفـة يخصص الخطاب كـتقييـد الدلائل المخصـصة للعمـومات، وكالاسـتثناء من الأعداد، فـإن قالوا: إن الاسـتثناء لفظ منـطوق به فى النفى مثل مـا هو منطوق به فى الإثبات، وهاهنا النطق فى الإثبات دون النفى.

فالجـواب: أن كون النطق فى شىء مـخصـوص لا يدل على سقـوط دليله فيـما لم يتناوله النطق دليله الفـحوى، وعلى أنا قد ذكرنا أن هـذا أخذ وجوه البيـان فى اللغة، وهو من لحن القول على ما سبق.

وأما الفوائد التى ذكروها فليست بشىء، لأن المعتبر هو الفائدة التى يدل عليها اللفظ

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخارى: البيوع (٤/٤٦٩) ح (٢٢٠٤) ومسلم: البيوع (٣/١١٧٢) ح (٧٧/١٥٤٣)، وابن ماجـه: التجارات (٢/٧٤٥) ح (٢٢١١)، ومالك فى الموطأ: البـيوع (٢/٦١٧) ح (٩)، وأحمد: المسند (٢/٨٧) ح (٥٣٠٥).

فى الأعم الأغلب، والفائدة التى يدل عليها اللفظ فى الأعم الأغلب هو ما ذكرنا من كون ما عدا الملفوظ بخلافه.

ويقولون على هذا: قلتم: إن الأكثر والأغلب على ما قلتم، وأيضًا فإنا لو اعتبرنا هذا كان الذى يؤدى إليه اللفظ هو غالب الظن دون القطع، لأنه يجوز ما قلناه من الفوائد وإن كان قليلاً نادراً.

ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: نحن لا نلحق المفهوم بالنص، لكن نقول: هو ظاهر فى المفهوم مثل العموم ظاهر فى الاستيعاب، ولهذا نقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، وهذه الطريقة قد حكيناها عن الشافعى، وقالوا: ذكرها فى الرسالة، ويمكن نسبتها غير أن الاعتماد على الأول. وقد استدل بعض أصحابنا بظاهر قوله ﷺ: «الماء من الماء»[1]، وقوله: «الأئمة من قريش»[2]، وقوله عليه السلام: «الربا فى النسيئة»[3]، واحتج ابن عباس فى ذلك فى نفى ربا النقد.

وهم يقولون فى هذا: الألفاظ إنما صارت دليلاً لا من حيث دليل الكلام، لكن لأن صاحب الشرع أدخل الألف واللام، وهما لاستغراق الجنس، فلأجل هذا حسن الاستدلال بهذه الألفاظ.

أما من الأنصار من منع إيجاب الغسل بدون الإنزال، حتى روت عائشة رضى الله عنها ما روت، ومن أبى بكر رضى الله عنه فى دفع الخلافة من الأنصار، ومن ابن عباس رضى الله عنهما فى نفى ربا النقد[4].

---

(١) أخرجه مسلم: الحيض (١/ ٢٦٩) ح (٨٠/ ٣٤٣)، وأبو داود: الطهارة (١/ ٥٥) ح (٢١٧) والترمذى: الطهارة (١/ ١٨٦) ح (١١٢)، والنسائى: الطهارة (١/ ٩٦) (باب الذى يحتلم ولا يرى الماء)، وابن ماجه: الطهارة (١/ ١٩٩) ح (٦٠٧) وأحمد: المسند (٣/ ٣٦) ح (١١٢٤٩).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٣/ ١٥٩) ح (١٢٣١٥)، والطبرانى فى الكبير (١/ ٢٥٢) ح (٧٢٥) والبيهقى فى الكبرى (٣/ ١٧٢) ح (٥٢٩٨)، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٤٩) ح (٦).

(٣) أخرجه البخارى: البيوع (٤/ ٤٤٥) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (٣/ ١٢١٨) ح (١٠٢/ ١٥٩٦)، والنسائى: البيوع (٧/ ٢٤٧) (باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة).

(٤) وهذا مروى أيضًا عن أسامه بن زيد وزيد بن أرقم وابن الزبير لقوله عليه السلام: (لا ربا إلا فى النسيئة) رواه البخارى ومسلم والمشهور من ذلك قول ابن عباس ثم إنه رجع إلى قول الجماعه روى ذلك الأثرم بإسناده وقاله الترمذى وابن المنذر وغيرهم وقال سعيد بإسناده عن أبى صالح قال : صحبت ابن عباس حتى مات فو الله ما رجع عن الصرف وعن سعيد بن =

وعندنا يثبت ربا النقد بالأخبار الصحيحة فى الباب[1].

واعلم أنه قد دخل الجواب فيما ذكرناه عن معظم ما ذكروه، وقد نفيت لهم أحرف، ولا بد من الجواب عنها.

أما قولهم: إن تقييد الخبر بالصفة، لا يدل أن ما عداه بخلافه.

قلنا: الدليل بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض فى الإخبارى، وبه: زيد العالم أو دخوله الدار، أو قدومه ولا يكون له غرض فى الإخبار عن عمرو الجاهل، فيخص زيداً بالإخبار عن دخوله ورؤيته. وأما الشارع فغرضه أن يبين جميع ما كلف، فإذا قال: زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة فى جميع الغنم تعلق بمطلق الاسم.

وأما تعلقهم بالخطاب المقيد بالاسم.

قلنا: هو خارج على الطريقة الأولى، لأن العرب تجمع بين الأسماء المختلفة فى الأمر الواحد ويحسن منهم ذلك، فإنهم يقولون: اشتر لحماً وخبزاً وتمراً وبيضاً وتريد الكل بالشراء ولا تقول العرب: اشتر تمراً برنيًا فاشتر تمراً معقليًا، واشتر الإزاد، حتى تعد جميع أنواع التمر، ويعدون هذا عيًا من الكلام، بل يقولون: اشتر التمر، وهذا، لأن الاسم بمجرد التعريف مثل الألقاب، والتعريف فى محل لا يدل على الجهالة فى محل آخر.

وأما الصفة فليس للتعريف المجرد، بل هى للتنبيه على المعنى، والدليل على الفرق بينهما من حسن اللغة ولسان العرب أن الأسامى تختلف على اتفاق المعانى، ولا يتصور اختلاف الصفة مع اتفاق المعنى، بل الأوصاف تقع أدلتها خاصة. ومعنى هذا أن ذكر

= جبير قال: سألت ابن عباس قبل موته بعشرين ليلة عن الصرف فلم ير به بأسًا وكان يأمر به، انظر المغنى (٤/ ١٢٣).

(١) وعلى ذلك الجمهور وهو الصحيح لحديث أبي سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائبا بناجز) وروى أبو سعيد أيضًا قال: جاء بلال إلى النبى ﷺ بتمر برنى فقال له النبى ﷺ (من أين هذا يا بلال) قال: كان عندنا تمر ردىء فبعت صاعين بصاع ليطعم النبى ﷺ فقال النبى ﷺ عين الربا عين الربا لا تفعل ولكن إن أردت أن تشترى فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به) متفق عليه، انظر المغنى (٤/١٢٣).

الصفة يدل على تلك الصفة على الخصوص، وإذا قال القائل: أعط الأسود عقل تخصيص الأسود بالعطاء، ومنع الأبيض، وإذا قال: أعط زيدًا لم يعقل منه منع عمرو، وعلى طريقة أبى بكر الدقاق قد منع هذا الفصل.

وأما قولهم: ألا يصح أن نقول: أعط الطوال والقصار ويكون هذا عطفًا، ولا يكون نقضًا؟

قلنا: عندنا تخصيص الطوال بالأمر بالضرب أو الأمر بالإعطاء يدل على نفى ضرب القصار أو نفى إعطاء القصار، فإذا عطف القصار على الطوال لم يوجد تخصيص الطوال بالخطاب حتى يوجد الدلالة على نفى ضرب القصار، أو نفى إعطائه. وعلى أن هذا يبطل بالغاية والشرط، فإن الإنسان إذا قال لغيره: صُم إلى غروب الشمس، أفاد ذلك نفى الصوم بعد غروبها، ولو قال: صُم إلى غروب الشمس، أو إلى طلوع القمر لم يكن نقضًا، وفى الشرط لو قال: أعط زيدًا درهمًا إن دخل الدار أفاد أنه لا يجوز العطية إذا لم يدخل الدار، ولو قال: أعط زيدًا درهمًا إن دخل الدار، وإن دخل السوق يكون تقييد عطفًا، ولا يكون نقضًا. وأما الذى قالوه من حسن الاستفهام فإنما حسن ذلك، لأنا لم ندع أن اللفظ نص فى موضع المفهوم، لكن إنما ادعينا أنه نص فى موضع النطق، ظاهر فى موضع المفهوم، وإذا كان ظاهرًا يجوز أن يقوم دليل على خلاف المراد فى موضع المفهوم، فيحسن الاستفهام ليصير الظاهر نصًا، ويسقط الوهم، مثل صيغة العموم هى للاستيعاب، ثم يحسن الاستفهام، فيقول: أردت الجميع إذا أردت الاستغراق والاستيعاب، وكان حسن الاستفهام بالطريق الذى قدمنا كذلك هاهنا. وقد تبين الجواب عن جميع أدلتهم، وهذه المسألة أصل عظيم فى الفقه، وعليه مسائل كثيرة، وقد وقعت الإشارة إلى بعضها فى أثناء المسألة، وباقى المسألة معروفة، وقد ذكرت فى خلافات الفروع، فاقتصرنا على ذلك. والله أعلم.

* * *

(فصل): وإذا ثبت القول بدليل الخطاب، فنقول: الخطاب سبعة أنواع:

الشرط، والغاية، والصفة، والحال، والاسم، والعين، والعدد.

وأما تعليقه بالشرط فهو ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن» و «إذا».

فإن. كقوله: إن دخل زيد الدار فأكرمه.

وإذا. كقوله: إذا دخل زيد الدار فأكرمه.

وهما حرفا شرط ثبت الشرط بكل واحد منهما، ويتعلق الحكم بوجوده، وينتفى بعدمه على السواء، وإنما يختلف الحرفان فى التحقيق، والشك.

فإن: تستعمل فيمن لا يتحقق دخوله.

وإذا: تستعمل فيمن تحقق دخوله.

وإنما الغاية فهى بلفظ «حتى» وهو قوله: أكرم زيدًا حتى يقوم فيستحق الكرامة قبل قيامه ولا يستحقها بعد قيامه.

والفرق بين الغاية والشرط أن حكم الغاية يتعلق بها قبل وجودها وحكم الشرط يتعلق به بعد وجوده.

وأما الصفة فالتعليق بالصفة إنما يكون فيما يختلف أوصافه وأقله أن يكون ذا وصفين. فإذا علق الحكم بإحدى صفتيه كان موجبًا لثبوت الحكم مع وجوده، ودليله موجبًا لانتفاء الحكم عند عدمها وإذا قرن الحكم المعلق بالصفة بحكم مطلق فقد اختلف قول الشافعى فى دليل المقيد بالصفة هل يصير مستعملاً فى المطلق على قولين. ومثاله قول الله تعالى: ﴿**إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها**﴾ [الأحزاب:٤٩] وكان نصه أن لا عدة على غير المدخول بها ودليله وجوب العدة على المدخول بها. ثم قال ﴿**فمتعوهن**﴾ هل يكون إطلاق المتعة معطوفًا على العدة فى اشتراط الدخول بها؟ على قولين:

أحدهما: أنه تصبير المتعة بالعطف على العدة مشروطة بعدم الدخول.

والقول الثانى: أن قوله تعالى: ﴿**فمتعوهن**﴾ لا يتقيد بما تقدم.

* * *

(فصل)

وإذا علق الحكم بالصفة فى نوع من جنس وأخرى، حكم فى جميع الجنس قياسًا.

مثل قوله عليه السلام: «فى سائمة الغنم زكاة»[1] وقد قيس عليها زكاة الإبل والبقر، والكل جنس النعم، فقد اختلف أصحاب الشافعى أن دليل الخطاب هل يكون مستعملاً فى نوع النص أو فى جميع الجنس؟ على وجهين:

أحدهما: يكون مستعملاً فى نوع النص دون الجنس ، فيكون دليل هذا الخطاب موجبًا بسقوط الزكاة فى معلوفة الغنم على الجنس، ويسقط فى معلوفة الإبل والبقر

(١) تقدم تخريجه.

بدليل آخر.

والوجه الثانى: أنه يستعمل دليله فى جميع الجنس، لأنه لما ألحق جميع جنسه بالنوع قياسًا وجب أن يستعمل دليله فى جميع الجنس قياسًا(١).

وأما تقييد الخطاب بالحال كقوله تعالى: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ [البقرة:١٨٨] والحال كالصفة فى ثبوت الحكم بوجودها، وانتفائه بعدمها، فيكون نصه مستعملاً فى الإثبات، ودليله مستعملاً فى النفى مثل الصفة.

وأما تعليق الحكم بالاسم فهو ضربان:

أحدهما: اسم مشتق من معنى كالمسلم، والكافر، والقاتل، فيكون ما علق به من الحكم جرى مجرى تعليقه بالصفة، فى استعمال دليله فى قول جمهور أصحاب الشافعى رحمه الله.

وقال بعضهم: ينظر فى الاسم المشتق، فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثير فى الحكم استعمل دليل خطابه، فإن ما لا يؤثر فى الحكم لا يكون علة.

والضرب الثانى: اسم لقب غير مشتق من معنى كالرجل والمرأة، وأشباه ذلك، فمذهب الشافعى أن دليل خطابه غير مستعمل، وعند أبى بكر الدقاق أنه مستعمل، وقد بينا.

وأما تعليق الحكم بالأعيان كقوله: فى هذا المال الزكاة، أو على هذا الرجل الحج فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدل وجوب الزكاة فى ذلك المال على سقوطها عن غيره، وهذا عندنا مثل تعليق الحكم بالإسم.

وأما تعليق الحكم بالعدد فدليله مستعمل، وهو مثل تعليق الحكم بالصفة(٢)، فهذا

---

(١) اعلم وفقك الله أن فى هذه المسألة قولان:
الأول: تعليق الحكم بالصفة يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة وهذا القول لجمهور العلماء من الأشاعرة والمتكلمين منهم: الشافعى وإمام الحرمين وهو المختار للبيضاوى.
الثانى: تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة بل يكون ذلك مسكوتًا عنه ويعلم النفى من البراءه الأصلية وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى وابن سريج وأبو بكر الباقلانى واختاره الآمدى، انظر نهاية السول (٢/ ٢٠٦)، وإحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٠٢، ١٠٣)، والمستصفى (٢/ ١٩١)، أصول الفقه للشيخ زهير (٢/ ١٠٤، ١٠٥).

(٢) اعلم أنه إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ =

تمام الأنواع التى ذكرناها.

واعلم أن كثيراً من أصحاب أبى حنيفة جعل مفهوم الشرط حجة، وإليه ذهب الكرخى، ومن تبعه، وأبى بعضهم[١].

وقال: حكم ما وراء الشرط موقوف على الدليل، وقال أبو زيد فى الأصول الذى عملها حين ذكر مذهب الشافعى: وقال علماؤنا: انتفاء المعنى حال عدم الشرط فلا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص، فقد حكى عن جميع أصحابه، وليس على ما زعم، بل هو قول بعضهم على ما ذكرنا. قالوا: وحاصل الخلاف يرجع إلى أن الشرط هل يمتنع به انعقاد علة الحكم أو لا؟ قالوا: فعندنا الشرط يمنع انعقاد العلة، وعندهم لا يمنع، فإذا لم يكن الشرط عندهم مما يمتنع به انعقاد العلة كانت العلة موجودة، وكانت موجبة للحكم، والشرط منع وجود الحكم. قال: وعندنا لما كان الشرط مما يمتنع به انعقاد العلة لم تكن العلة موجودة حتى توجب الحكم، فلم يتصور منع الحكم بالشرط.

ودليلهم قالوا: التعليق دخل فى السبب، لا فى الحكم.

قال: السبب قوله: أنت طالق، والتعليق دخل فيه، فإن قوله: أنت طالق تطليق، وقد علقه بدخول الدار، ألا ترى أنه قد قصد التطليق عند دخول الدار، لا فى الحال، وهذا لأنه جعل التطليق جزاء الدخول الدار، والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط، فإن من قال لغيره: إن أكرمتنى أكرمتك، أو قال: أكرمك إن أكرمتنى فإنه علق التزام إكرامه بإكرام صاحبه. كذلك هاهنا جعل التعليق جزاء دخول الدار،

= فهل يدل اللفظ على نفى الحكم من غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائداً عن العدد الذى قيد به الحكم أو ناقصاً عنه أو لا يدل اللفظ على ذلك اختلف الأصوليون فى هذا على قولين:-

القول الأول: أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد سواء كان ذلك الغير زائداً أو ناقصاً - واختار هذا القول البيضاوى وإمام الحرمين وأبو بكر الباقلانى.

القول الثانى: أن تخصيص الحكم بعدد معين يدل على نفيه عن غير هذا العدد زائداً كان العدد أو ناقصاً - وقد نقل هذا القول عن الشافعى رضى الله عنه، انظر نهاية السول (٢/ ٢٢١، ٢٢٢)، وإحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٣٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ١١٣).

(١) انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/ ٢١٧)، التصريح على التوضيح (١/ ١٤٦).

فعلق وجود التطليق بوجود دخول الدار، فيكون التطليق على العدم قبل دخول الدار، فدل أن الشرط امتنع به انعقاد العلة.

يبينة: أنه إذا دخل الشرط على الإطلاق، وعلقه منع تعلقه وصوله إلى محله. والعلة الشرعية لا تصير علة إلا بوصولها إلى محلها، ولا تصير علة إذا قصرت عن محلها، وهذا بخلاف البيع، على أن البائع بالخيار، أو على أن المشترى بالخيار، فإن كلمة على أن وإن كانت كلمة شرط لكن عملها خلاف عمل كلمة التعليق، وهى كلمة إن، فإنك إذا قلت: أزورك إن زرتنى كنت معلقًا وجود زيارتك بزيارة صاحبك، وإذا قلت لصاحبك: أزورك على أن تزورنى كنت معلقًا زيارة صاحبك على زيارتك، وتكون زيارتك سابقة على زيارة صاحبك، وإذا كان عمل كلمة على أن خلاف عمل كلمة إن فلا توجب كلمة على أن تعليق نفس البيع، بل توجب تعليق أمر آخر، هو مطلوب من البيع، وهو الملك، فيتعلق حكم المبيع - أعنى الملك - بالاختيار. وأما نفس البيع فانعقد فى الحال، يدل عليه أن فى مسألتنا دخل كلمة الشرط على السبب، لأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفى البيع لم تدخل كلمة شرط على السبب، إنما نجز البيع تنجيزاً، ثم أثبت لنفسه فيه خياراً، وحكمه على ما عُرف فى الشرع، لامتناع اللزوم، وعدم الملك.

وقد قال فى تقويم الأدلة: قوله لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر فلا حرية قبل الدخول، لانعدام العلة، لا لأن الشرط بقاؤها بعد وجود سببها، لأن قوله: أنت حر كما لا يعمل حتى تتم الصيغة بقوله: أنت حر لايعمل حتى يجد محلاً صالحًا للتحرير، فإنه لو أضافه إلى مبينة، أو ثلاثة لغًا، فقوله: إن دخلت الدار منع وصول هذا الإنجاز إلى العبيد، لأنه معلق بالدخول، فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقيد، بل المعلق يحتمل ألا يكون واصلاً إلى الأرض، وإذا لم يصل إلى محله لم يصل بقوله: أنت حر علة، بل كان بمعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط كالرمى لا يكون سببًا للقتل قبل وقوع السهم فى المرمى ولكنه بغرض أن يكون علة إذا وصل إلى محله، فحرفهم فى هذا هو أن الشرط يحول بين العلة ومحلها، فلا يصير معه علة، لأنه داخل على أصل العلة، لا على الحكم، بخلاف شرط الخيار والآخر، فإنهما يدخلان على الحكم على ما ذكرنا، ولهذا لو حلف أن لا يبيع فباع، أو شرط الخيار بحيث لو حلف لا يطلق، فقال لها: أنت طالق إن دخلت الدار، فإنه لا يحنث.

قال: ولهذا جوزنا تعليق الطلاق بالملك، لأنه ليس بطلاق ما كان معلق بالشرط، غير واصل إلى المرأة على ما ذكرنا، وإنما هو مبين، ويصير طلاقًا عند الشرط والملك، حينئذ، لأن الملك ـ أعنى ملك النكاح ـ شرط الطلاق لا اليمين، بل محل اليمين هو الذمة، مثل اليمين بالله.

قال: ولهذا الأمثل: لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، لأن سبب الكفارة بشرط الحنث، فقبل الشرط لا يكون شيئًا، ويكون أشد وجوب الكفارة حين الحنث، فلا يتصور الأداء قبل الحين، وكما لا يتصور تعجيل فى الصوم.

قال: وقولهم بالبدن والمال ساقط، لأن الكفارة عبادة، والعبادة عبارة عن فعل العبد ماليًا أو بدنيًا، وإنما يختلف محل الفعل، والمالى ما يكون محل فعله المال، والبدنى ما يكون محل فعله بدنه. وأما الواجب ففعل من العبد فى الحالين بإيجاب الله تعالى.

قال: وهذا بخلاف دين العباد الذى يجب عوضًا، لأن الواجب هناك هو المال والتسليم للعبد الواجب، لأن المستحق لصاحبه مال بأداء حقه، وليس المستحق لصاحبه فعلاً، لأنه حق للعبد فى فعل العبد.

وأما البارئ عز اسمه ما استحق على العبد إلا بالعبادة وهى فعل يفعلها العبد قال: وعلى هذا الأصل نقول فى قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ [النساء:٢٥] أن الله تعالى أباح نكاح الأمة عند عدم الصبر، وما حرمه عند وجوده، بل لم يذكره أصلاً، فاستبيح نكاحها فى هذه الحالة بإشارة الآيات، فصار نكاح الأمة حال وجود الحرة حلالاً بالآيات المطلقة للنكاح، وهذه أيضًا. وتجوز أن تكون حلية الأمة معلقة بوصفين، أو بعلتين، وبعلل كثيرة، ألا ترى أن الرجل يقول لآخر: أعتق عبدى إن دخل الدار، ثم يقول: أعتق عبدى إن كلم زيدًا، أو دخل الدار يصح، ولو دخل الدار فأعتقه كان جائزًا، ولو كلم زيدًا ودخل الدار فأعتقه كان جائزًا أيضًا بالأمرين جميعًا. فيصح الإعتاق بعلة أو علتين، وذكر كلامًا طويلاً ومسائل من الفروع على عادته من الاستشهاد بالفروع على الأصول، تركت ذلك لطوله، ولأن الفائدة فيما حكيته.

وأما دليلنا فيدل أولاً على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم عند عدمه، على كل حال أن قول القائل لعبده: ادخل الدار إن دخلها عمرو معناه أن الشرط فى دخولك دخول عمرو، أو قال: سافر إن سافر عمرو، وكذلك إذا علق الطلاق، أو الإعتاق بالدخول،

لكن صونًا فى خطابه لعبده، لأنه أظهر، ولو قال لعبده: شرط دخولك الدار دخول عمرو، أو قال: شرط سفرك سفر عمرو علمنا أنه لم يوجب عليه السفر مع فقد سفر عمرو، وبينته أن الشرط هو الذى يقف عليه الحكم، فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شىء شرطًا فى كل شىء، حتى يكون دخول زيد الدار شرطًا فى كون السماء فوق الأرض، وإن وجد ذلك مع عدم الدخول.

والدليل على أن المعقول من الشرط: ما ذكرناه أن يعلى بن منبه سأل عمر بن الخطاب فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» فلو لم يعقل من الشرط نفى الحكم عما عداه لم يكن لتعجبهما معنى.

فإن قيل: يجوز أنهما إنما تعجبا، لأنهما علما من الآيات الواردة فى الكتاب وجود الإتمام، وأن حال الخوف مستثناة من الآيات، والباقى ثابت على الأصل فى الإتمام فلهذا تعجبا.

والجواب: أن هذا كله زيادات، وللعلماء كلام كثير فى أن الأصل كيف كان فى الصلاة، وقد قالت عائشة رضى الله عنها: كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين، فأقصرت صلاة السفر، وزيدت فى صلاة الحضر. وقد قيل غير هذا، وإذا اختلفت الروايات فى هذا فكان التعجب مما صرح به الآيات، وهو شرط الخوف فى القصر، ثم القصر مع الأمن، فكان الاستدلال قائمًا.

واحتج أبو زيد لنا وقال: إن تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله، ويعدمه على اعتبار أنه لولاه كان موجودًا، ألا ترى أن قوله لعبده: أنت حر توجب وجود الحرية صفة للعبد، فإذا قال: إن دخلت الدار، وتعلق به العتق أوجب إعدامه عن محله، ونفيه مع وجود قوله: أنت حر، فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط يوجب النفى عما قبله، وكذلك التعليق الحسى، فإن تعليق المنديل بحبل بسماء البيت توجب وجوده فى الهواء، ونفيه عن الأرض، والمكان الذى يكون فيه لولا تعلقه، وليس الشرط كالعلة، فإن العلة يتعلق بها ابتداء ثبوت الحكم، وانعدم قبل أوليته الوجود، لا يكون علة الوجود، ولكن بانعدام علة الوجود، فلم يكن من حكم العلة إلا وجود الحكم عندها، فإنه السبب لابتداء الوجود والتعليق لتغيير حكم الوجود بعد وجود سبب الوجود، فجرى مجرى الأصل. هذا كلامه.

ويقال أيضًا: إن الشرط لا يؤثر فى العلة، إنما يؤثر فى حكم العلة، فإن من قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: إن دخلت الدار لا يؤثر فى قوله: أنت طالق، إنما يؤثر فى حكمه، ولا يمنع ثبوته، فإن قوله: أنت طالق ثابت مع الشرط، كما هو ثابت بدون الشرط، ولكن حكمه لا يثبت لأصل الشرط، فكان أثر الشرط فى منع حكم العلة، لا فى نفس العلة، والدليل عليه أنه لو لم يؤثر به الشرط ثبت حكم العلة، وقوله: أنت طالق ثابت فى الصورتين، ولكن الحكم ينعدم عند وجود الشرط، ويثبت عند عدمه، فثبت أن عمل الشرط فى الحكم، تسبب فى تحقيق هذا الفعل، وهو أن سبب الطلاق قوله: أنت طالق، وقد وجد هذا صورته، سواء وصل به قوله: إن دخلت الدار أو لم يصل.

وكلمة إن يجوز أن تدخل على السبب فتعلقه كما قالوا، ويجوز أن تدخل على الحكم، فيكون عمله تأخير الحكم، والدليل على جواز ذلك أنه كما يجوز أن يكون معنى قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يجوز أن يكون المعنى: إن دخلت الدار أنت طالق وقوعًا ونزولاً، لأن النازل فى المحل، والواقع قوله: أنت طالق.

ألا ترى أنه إذا اتصل الحكم بالسبب تكون هى طالقًا من حيث الوقوع، وإذا لم يتصل، وتعلق بالدخول تكون هى طالقًا من حيث التسبب، والحرف على هذا إلى المعلق، تكون الطالقية فعلاً، لا الطالقية تسببا، فثبت قطعًا أنه يجوز أن يدخل الشرط على الحكم، ويجوز أن يدخل على السبب، فنقول: دخوله على الحكم لمنعه أولى، لأن قوله: أنت طالق كلمة مستقلة صحيحة لثبوت التطليق، أو لثبوت [الطلاق بها][1] عند الإطلاق، واتصال حكمه به.

ألا ترى أنه لزم تعليقه بالشرط ثبت كلاهما، فإذا أوصل بالشرط فإنما منعنا الحكم لضرورة الشرط، ولا ضرورة فى منع السبب وانعقاده عليه، فانعقد السبب، وتأخر الحكم، ولأن الطلاق عقد شرعى له حكم، وقد وجدنا فى أصول الشرع وجود عقد بصورته، وتأخر العقد عنه، وهذا لأن عقد التطليق قوله: أنت طالق مضافًا إلى محل النكاح، فإذا وجد وتحقق فكيف يحكم بتأخره؟

نعم يجوز أن يتأخر حكمه، لأنه لم يوجد، فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصوره من أهله فى محله فمحال.

---

(١) زيادة ليستقيم بها المعنى.

وخرج على هذا قـوله: إن أكرمـتنى أكرمتك، لأنه لا يتـصور دخـوله على الإكرام فحـسب، وهاهنا يتـصور دخـوله على الحكم لا على السبب، وهذا لأن الإكـرام شىء واحد، فـلا بد إذا علق شىء أن يتأخـر، فأما هاهنا فـإن هذا عقـد شرعى، له حكم، فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر، وينتجز العقد.

وقد ذكرنا هذا الفصل فى خـلافيات الفروع، وأجبنا بجوابات مـقنعة واقعة، والذى ذكرنا هاهنا جواب برهانى فى غاية الوضوح.

وقولهم: إن الطلاق ما ينزل فى محله، فبيـنا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله: أنت طالق، فبـقوله: أنت اتصل الـلفظ بالمحل، وهذا يكفى للاتصال سـببًا، وأمـا الاتصال وقـوعًا ونزولاً فـيكون عند الشـرط، والمسائـل مبنيـة على هذا الأصل وقـد عـرف فى الخلافيات، فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا. والله أعلم.

***

(القول فى البيان، والمجمل، والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه)

قال أبو بكر الصيرفى: البيان: إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى[١].

وذكر الشافعى البيان فى الرسالة فقال: البيان اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع.

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال: البيان أبين من التفسير، والذى فسرته. وهذا لا يصح، لأن الشافعى - رحمه الله - لم يقصد بقوله: حد البيان وتفسير معناه، وإنما أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، فهى متفقة فى أن الاسم البيان يقع عليها، ومختلفة فى مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من البعض، لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه، ولهذا قال النبى ﷺ: «إن من البيان لسحرًا»[٢] فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض، ويدل على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص، والعموم، والظاهر، ودليل الخطاب، وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها.

وقال أبو بكر الدقاق: البيان هو: البيان الذى يبين به العلوم.

وقيل: إن البيان هو الأدلة التى يتبين منها الأحكام، وبهذا قال الأشعرى، والجبائى[٣]، واختار القاضى أبو الطيب الطبرى الحد الذى ذكره أبو بكر الصيرفى، وقد اعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أن البيان المبتدأ من قبل الله تعالى لا يدخل فى هذا الحد، وإن كان بيانًا فإنه ربما ورد من الله تعالى بيان لما لم يخطر ببال أحد، فلا يكون مخرجًا لشىء من حد الإشكال إلى حد التجلى.

---

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/ ٣٢).

(٢) أخرجه البخارى: الطب (١٠/ ٢٤٧) ح (٥٧٦٧)، ومسلم: الجمعة (٢/ ٥٩٤) ح (٤٧/ ٨٦٩)، وأبو داود: الأدب (٤/ ٣٠٣) ح (٥٠٠٧) والترمذى: البر والصلة (٤/ ٣٧٦) ح (٢٠٢٨).

(٣) وعزاه الآمدى إلى أبى هاشم وأبى الحسين البصرى واختاره الآمدى. انظر إحكام الأحكام (٣/ ٣٢)، المعتمد (١/ ٢٩٣).

والثانى: أن لفظ البيان أظهر من قوله: إنه إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى.

ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود.

وقد قال القاضى أبو الطيب: ما كان إيضاحًا لمعنى، وإظهارًا له فهو بيان له، وما دون ذلك فلا يكون بيانًا، والذى يبينه الله تعالى ابتداء إيضاح لما جهله الناس، وما لم يتبينوه، فيجوز أن يدخل تحت حد البيان.

والذى قالوا: أنه أغمض من البيان المعروف فليس بشىء لما ذكرناه من دليله.

وحكى القاضى أبو الحسن الماوردى عن جمهور الفقهاء أن البيان إظهار المراد بالكلام الذى لا يفهم منه المراد إلا به، وهذا الحد أحسن من جميع الحدود، لأن البيان فى اللغة: هو الظهور والكشف من قوله: بان الهلال إذا ظهر، وأبان ما فى نفسه إذا أظهر، ويعترض الحد الذى ذكره المتكلم، فيقال: إن الله تعالى قد قال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل:٤٤] فى الكتاب دليل، فدلت الآية أن البيان غير الدليل.

وقول أبى بكر الدقاق فى الحد حسن أيضًا.

وإذا عرفنا الحد فاعلم أن النص، والظاهر، والعموم، ودليل الخطاب، والفحوى كل هذا بيان، وقد ذكرنا من قبل حد العموم، وحد دليل الخطاب، وفحواه، فنذكر الآن معنى النص، والظاهر، وحدهما فنقول:

النص: ما رفع فى بيانه إلى الحكم غايته، ومنه منصة العروس ترتفع عليها على سائر النساء، وتتكشف لهن بذلك.

ومما روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يسير العنق، فإذا وجد فجوة نص. معناه: رفع فى السير على ما كان يسير من قبل.

ومنه قول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش ... إذا هن نصته ولا بمعطل

وقال القاضى أبو حامد: النص ما تعرى لفظه عن الشركة، ومعناه عن الشبهة. وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه. وقيل: كل لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل[1]،

(١) النص لغة: بلوغ الشىء غايته ومنتهاه، وعند الأصوليين يطلق بإطلاقين:
أحدهما: ما دل على معناه من كتاب أو سنة. وثانيهما: ما دل على معناه من غير احتمال =

والألفاظ قريبة بعضها من بعض والأول حد حسن، والأول عندى هو الأولى. واعترض بعضهم على ذكر اللفظ، وقال الفحوى نص، وليس بلفظ، ونحن نقول: إن الفحوى ليس بنص، ولكنه مقتضى له[1].

وقد ذكر أبو زيد من أربعاته التى ذكرها فى أصوله، ونقصد إيراد أربعة أوجه فى كل فصل بذكره إيراد من لا ينظر إلى معنى، وإنما ينظر إلى صورة عدد تورده، ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير، فقال فى أقسام الثابت بالظاهر دون الظاهر والرأى: هذه الأحكام أقسام أربعة: الثابت بعين النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بمقتضى النص، وزاد غيره فقال: والثابت بضم النص.

فالثابت بعين النص يكثر.

وأما الثابت بدلالة النص فذكر قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ [الحشر:٨] فثبت من دلالة النص ملك الكفار أموال المسلمين، لأنه جعل لهم أموالاً، ثم سماهم فقراء، والفقير هو عديم الملك، لا البعيد من الملك، لأنه ضد الغنى، والغنى من ملك، لا من أصابه بيده.

قال: وكذلك قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف:١٥] فيه دلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وقد اختص بفهمه عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما -.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة:١٨٧] فيه دلالة على أن الجنابة لا تضاد الصوم، لأنه تعالى أباح الجماع إلى مدة الصباح، ثم أمره بإتمام الصوم، ومن ضرورة إباحة الجماع إلى مدة الصباح وجود الجنابة بعد الصبح، وذكر من هذا الجنس مسائل.

وأما إشارة النص فهو مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء:٢٣] فيه دلالة على تحريم الشتم والضرب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة:١٨٤] فلما أوجب القضاء إذا أفطر بعذر ففيه دلالة أنه إذا أفطر بغير عذر يوجب

= والمراد بالنص هنا هو الإطلاق.

انظر نهاية السول (٢/ ٦٠، ٦١) ، والمحصول (١/٤٦٢) ، انظر البرهان (١/ ٤١٢، ٤١٣)، روضة الناظر (١٥٦، ١٥٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦).

(١) اختاره إمام الحرمين، انظر البرهان (١/٤١٣)

عليه القضاء.

وكذلك ما روى أن ماعزاً زنا، فرجم[1]، صار رجم ماعـز ثابتًا بالنص، ورجم غيره ثابتًا بدلالة النص، وذكر أمثـلة لهذا أيضًا منها الأكل مع الوطء فى نهار رمضـان، وغير ذلك، وخرج عليـه مسألة الـلواطة مع الزنا، وذكر أنها دونه، ومـسألة القـتل بالمثقل، وذكر أنه دون القتل بالسـيف، وهذه أشياء قد ذكرت فى خلافيـات الفروع، وقد تكلمنا على ذلك.

قال: وأما الثابت بمقتضى النص فهو زيادة على النص، لا يتحقق مع النص بدونها، فاقتضاها الـنص حتى يتحقق معناه، ولا يلغو، وصار المقتـضى مضافًا إلى النص، مثل حكمه، وشبه هذا بشرى الأب[2]، فإنها إعتاق حكمًا، وإن لم توجب العتق بنفسه، بل بزيادة الملك، ولكن لما ثبت الحكم بالشـرى صار حكمه، وهو العـتق مع الملك حكمين للشرى. قـال: وهذا لا خلاف فيه، وهو إنما مـثل قوله: أعتق عـبدك عنى على ألف، فالملك يقتضى هذا النص، ثم إنه ذكر أنه لا عموم للمقتضى.

قال: وعند الشافعى - رحـمه الله - له عموم، واحتج لنفسه وقـال: المقتضى ساقط من النص بعينه فى الأصل، لا حكم له، وإنما أثبتنا ضرورة أن يصير الكلام مفيدًا، فإذا ثبت بقدر ما صار به الكلام مفـيدًا زالت الضرورة، فيسقط ثبوته كالميتـة حكمها الحرمة فى الأصل، والحل ثبت ضرورة، فيـعذر تقديرها، وهو قدر سـد الرمق دون ما سواها من التمول، والحمل، والشبع.

ونحن نقول: أن المقـتضى يجـوز أن يدعى فيه العـموم، لأنه ثابت ضرورة، فـصار كـالثابـت نصًا، ونقول: كلـما أمكن طلـب فائدة العـمـوم منه يجـوز أن تطلب، لأن الاختصار والحذف عام فى كلام العرب، ويعدونه من الفصاحة والبلاغة، فصار المقتضى كمضمر الكلام، ثم دعـوى العموم فى المضمر جائز كذلك فى المقـتضى، والمضمر مثل قوله: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف:٨٢] مـعناه: أهل القرية، وكـقوله تعـالى: ﴿واشتعل الرأس شيبًا﴾ [مريم:٤] معناه اشتعل شـعر الرأس شيبًا، وغير ذلك، وقد ذكـروا مضمر النص هذا هو الذى قلناه.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) قال ابن المنذر: أجـمع اهل العلم على أن الرجل إذا ملك والده أو ولده أنه يعتق عليـه ساعة يملكهم، انظر الأشراف (١٧٩/٣).

واعلم أن هذا الذى أوردوه ليس فى أكثره ما يعترض عليه وما قالوه على أصولهم فقد أحسنوا فى مواضعه، لكن هذه الأقسام ليست بنص، إنما النص ثابت بعينه، وأما الثابت بعموم ودلالة لا يكون نصًا، إنما هو دليل مستخرج من النص، وإنما المقتضى من الضمير ، فيجوز أن يقال : إنه نص ، أو بمنزلة النص كما بينا أنه على وفق لسان العرب.

وقد ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة أن العموم نص فيما يتناوله من المسميات، وقد سمى الشافعى الظواهر نصًا فى مجارى كلامه[1]، والأولى أن لا يسمى العموم نصًا، لأنه يحتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر.

ونحن نقول: حد الظواهر هو: لفظ معقول يبتدر إلى الفهم منه معنى، مع احتمال اللفظ غيره، فعلى هذا العموم ظاهر فى الاستيعاب، لأنه يبتدر إلى الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره، وهو الخصوص.

وكذلك الأمر يجوز أن يقال: هو ظاهر فى الإيجاب، لأنه يبتدر الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره، وهو الندب، والإباحة.

وكذلك صيغة النهى ظاهر فى التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة، والتنزيه، وعلى هذا قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[2] ظاهر فى نفى الجواز، ويحتمل نفى الفضيلة والكمال.

وكذلك قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ظاهر فى نفى الجواز ويحتمل نفى الفضيلة، وأمثال هذا تكثر.

ومن ذلك يلقى المفهوم من الخطاب المقيد بالصفة ظاهر فيما يستعمل فيه المفهوم، وقد يتبع مثل هذا الظاهر فى الحروف مثل إلى الغاية، وغير ذلك.

وهكذا فى الظاهر كل لفظ يحتمل معنيين وأكثر، وبعضها أظهر وأولى باللفظ، فيحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللفظ ظاهر فيه، وهذا قريب مما ذكرناه من قبل.

---

(١) ذكره إمام الحرمين عن الشافعى والقاضى أبو بكر وصححه، انظر البرهان (١/٤١٦).

(٢) اخرجه أبو داود: الصوم (٢/٣٤١) ح (٢٤٥٤) والترمذى: الصوم (٣/٩٩) ح (٧٣٠)، والنسائى فى الصوم (٤/١٦٦) (باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك) انظر نصب الراية (٢/٤٣٣).

وأما المجمل: فاعلم أنه قد يعلق المجمل على العموم، ومن قولك: أجملت الحساب إذا جمعت إفادة له وإن أثبته تحت صيغة جامعة ولكن المجمل على اتفاق الأصوليين مخالف للعموم، وقيل: المجمل ما لا يفهم منه المراد به، وقيل: ما عرف معناه من غيره[1]، فإن قال قائل: هلا اكتفى الشرع بالبيان عن الإجمال، قلنا: أجمل ليتفاضل درجة العلاء بالاجتهاد وبدراسة معانيه.

ثم اعلم أن المحتاج إلى البيان ضربان:

أحدهما: ما يحتاج إلى بيان ما لم يركب وهو العموم الذى قصد به الخصوص.

والضرب الثانى: ما يحتاج إلى بيان ما فيه وهو المجمل الذى لا يفهم منه المراد، ونقول: الإجمال قد يكون فى الاسم المشترك مثل القرء[2]، ينطلق على الحيض، والطهر، والشفق يطلق على الحمرة والبياض، والذى بيده عقدة النكاح يطلق على الأب والزوج، والمراد من اللفظة واحد من هذين فى هذه المواضع.

والاجتهاد داخل فى المراد باللفظ، وكذلك يجوز أن يكون الدليل من قرينة تتصل باللفظ، وقد يكون الإجمال فى المراد باللفظ مع أن اللفظ فى اللغة لشىء واحد[3]، وذلك مثل قوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة:٤٣] غير أن البيان فى هذا النوع من المجمل موقوف على الرسول صلوات الله عليه بقول منه أو فعل.

وقد يكون البيان بالاجتهاد مثل قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة:٢٩] وقد اجتهد العلماء فى أقل الجزية، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة:٩] أجمل الله تعالى، وكذلك ذكر العدد الذى ينعقد به الجمعة، حتى اجتهد العلماء فيه. وقال تعالى: ﴿لينفق ذو سعة

---

(١) اعلم أن المجمل لغة: هو المجموع يقال: أجملت الشىء جمعته ومنه أجمل الحساب جمعه، وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة نقتصر منها على تعريفين:
أحدهما: هو ما لم تتضح دلالته أى له دلالة غير واضحة.
وثانيهما: اللفظ الذى أطلق لم يفهم منه شىء، انظر نهايه السول (٢/٦١)، إحكام الأحكام (٣/٩)، المحصول (١/٤٦٣/٤٦٤) البرهان (١/٤١٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٣).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/١١)، المعتمد (١/٣٠٦)، نهاية السول (٢/٢٠٩)، روضة الناظر (١٥٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٩).

(٣) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/١٣).

من سعته﴾ [الطلاق:٧] فأجمل الله تعالى نفقة السر، وجاءت فى أكثرها وأوسطها وأقلها حتى اجتهد العلماء فى ذلك، فهذا وأنواعه من المجمل الذى يوصل إلى بيانه من أصول أدلة الشرع.

فإن قال قائل: ما حكم المجمل قبل ورود البيان؟

قد قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، والدليل عليه أن النبى ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فأعلمهم أن فى أموالهم حقًا يؤخذ من أغنيائهم ويرد فى فقرائهم»[1] فقد أوجب عليهم التزامها قبل بيانها.

واختلف أصحابنا فى كيفية التزامها قبل البيان:

فقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

وقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه مجملاً، وبعد البيان بالتزامه مفسراً ومن وجوه المجمل ما يكون المجمل فى بعض الخطاب، فيكون مقتضيًا لإجمال صيغة.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾ [الأنعام:١٥١] لما كان الحق مجملاً صار ما نهى عنه من القتل مجملاً، ومثل هذا قول النبى ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا، أو حرم حلالاً»[2] لما كان الحرام والحلال مجملين صار المراد بالصلح مجملاً.

ومن المجمل ما لا يكون إجمال بعضه مقتضيًا إجمال باقيه، وهو أن يكون بعضه مستقلاً بنفسه، وبعضه مفتقراً إلى البيان، كقوله تعالى: ﴿ولا جنبًا إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا﴾ [النساء:٤٣] فالجنب مجمل، والغسل مفتقر لا يصير بإجمال الجنابة مجملاً، ويكون البيان إذا ورد مقصوراً على موضع الإجمال.

وأما المفسر: فهو المنصوص، ومحاويها، ومفهوماتها المستقلة بأنفسها، فلا تحتاج إلى بيان بظهور معناه بنفسه.

وحد المفسر: ما يفهم منه المراد به، وقيل: ما يعرف معناه من لفظه، وكل خطاب استقل بنفسه، وعرف المراد به فهو من المفسر الذى يستغنى عن البيان.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/ ٣٠٢) ح (٣٥٩٤)، والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٢٥) ح (١٣٥٢) وابن ماجه: الأحكام (٢/ ٧٨٨) ح (٢٣٥٣).

(فصل): وإذا وصلنا إلى هذا الموضع نذكر:

المحكم والمتشابه

فإنما يعرف معناهما من المجمل والمفسر، فنقول: إن الله تعالى وصف جميع القرآن بأنه محكم، وبعضه بأنه متشابه.

فالأول قوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ [هود:١] ومعناه: أن منزله أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت.

والثانى قوله تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابًا متشابهًا﴾ [الزمر:٢٣] ومعناه: أنه متماثل فى الدلالة والإعجاز والعلو.

وأما الثالث فقوله تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات﴾ [آل عمران:٧] واختلف العلماء فى هذا المحكم والمتشابه على أقاويل: فقال عبد الرحمن بن زيد: المحكم هو الذى لم يتكرر ألفاظه، والمتشابه الذى تكررت ألفاظه. وعن ابن مسعود، وابن عباس رضى الله عنهم أن المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ.

وقال مجاهد: المحكم ما لا يتشابه معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه.

وقال بعضهم: المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا، فلم يحتج أى نظر وتدبر، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهًا، واحتاج إلى تأمل وتفكر فى الوقوف على المراد به(١).

وأحسن الأقاويل: أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه، وكلفهم الإيمان به، والمحكم مما أطلع العلماء عليه، وأوقفهم على المراد به، وهذا هو المختار عل طريقة السنة، وعليه يدل ما ورد من الأخبار، وما عرف من اعتقاد السلف، فعلى هذا يكون على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وقف تام، ثم يبتدىء قوله: ﴿والراسخون فى العلم﴾ واو العطف إلا شرذمة قليلة من الناس، واختاره البعض من المتأخرين.

وقد كان يعتقد مذهب السنة، وعليه يدل كلامه فى كتبه، لكنه سها فى هذه المسألة،

(١) انظر المستصفى (١/١٠٦) البرهان (١/٤١٩، ٤٢٠) شرح المنار لابن مالك (١٠٠) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٧).

ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة.

وقد نقل بعضهم مثل ذلك عن مجاهد من السلف، ولا أعلم تحققه، وقد تكلمت فى هذا، ودللت على ما يذهب إليه أكثر السلف فى كتاب: «منهاج السنة» وأوردت على ما فيه الغنية، فاقتصرت فى هذا الكتاب على هذا القدر، والله الموفق للصواب، والهادى إلى الرشاد بمنه.

* * *

(فصل): ويذكر بعد هذا الذى ذكرنا:

الحقيقة والمجاز، وما يتصل بهما

كما يشتمل القرآن على المجمل والمبين، والمبهم والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، فهو يشتمل أيضًا على الحقيقة والمجاز، وكذلك التشبيه.

وأنكر قوم وجود المجاز فى اللغة[1]، ولا يخلو كلامهم فى ذلك إما يكون خلافًا فى معنى أو عبارة، والخلاف فى المعنى ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء، فإما يقولوا: إنه مجاز فيه نحو: اسم الحمار فى البليد، والأسد فى الشجاع، وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد.

وإما أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا فى الأصل اسم الحمار للبليد، كما وضعوا للبهيمة، وهذا باطل، لأنه كما يعلم لم يضطرد أنهم يستعملون ذلك فى البليد، فإنه يعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التشبيه، وإن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة وكذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة البليد

---

(١) اعلم أن وقوع المجاز فى اللغة فيه أقوال المعروف منها ثلاث:

الأول: واقع مطلقًا فى اللغة والقرآن والحديث. وهو لجمهور العلماء.

الثانى: غير واقع مطلقًا. وينسب هذا القول إلى الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى وأبى على الفارسى.

الثالث: واقع فى غير القرآن وليس واقعًا فى القرآن وهذا القول لبعض الحنابلة وبعض الرافضة وهو المعروف عن أبى بكر بن داود الأصفهانى الظاهرى. ونقل البيضاوى عنه أنه منع وقوع المجاز فى الحديث أيضًا ولم يشتهر هذا عنه. انظر: نهاية السول (٢/١٤٨، ١٤٩)، المحصول (١/ ١٤٠)، المعتمد (١/ ٢٤)، المستصفى (١/ ١٠٥) شرح المنار لابن مالك (١٠٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٦٤، ٦٥).

ولو كان ذلك موضوعًا لهما على السواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما.

فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعم المسميات، فلماذا تجوزوا بالأسماء فى غير ما وضعت له؟ قلنا: المجاز يشتمل على أشياء لا توجد فى الحقيقة، يقصدها العرب فى كلامها، منها المبالغة، وإنا إذا وصفنا البليد بأنه حمار نكون أبلغ فى البيان عن بلادته من قولنا: بليد، ومنها الحذف والاختصار، ومنها التوسع فى الكلام، ومنها الفصاحة.

وأما الخلاف فى الاسم فبأن مبهم المجاز أن استعمال اسم الحمار فى البليد ليس موضوع له فى الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكن نقول لا نسميه مجازًا إذا عنى به البليد، ولأن أهل اللغة لم يسموه بذلك بل أسميه مع قرينة حقيقة.

فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسميه بذلك فصحيح، وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه كذلك فباطل، تلقيهم كتبهم بالمجاز، وأنهم يقولون فى كتبهم: هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم يشتهر العرب بذلك يمنع أن يضع الناقلون عنه له هذا الاسم ليكون آلة وأدلة فى صناعتهم، لأن عبارة أهل الصنايع أنهم يعقلون ذلك، ولهذا يسمى النحاة الضمة المخصوصة رفعًا، والفتحة نصبًا، ولم يلحقهم بذلك عتب. وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة مجموع حقيقة فإنه أوضح ذلك بقدح ذلك فى تسمية أهل اللغة الاسم بانفراده مجازًا، على ما حكيناه عنهم.

***

(فصل)

فى حسن دخول المجاز فى خطاب الله عز وجل ، وفى أنه قد خاطب به

ذهب الجمهور إلى أن الله تعالى قد خاطبنا فى القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك[1]، وقالوا: إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم بالحقيقة، وذلك يستحيل على الله تعالى، ولو خاطب الله تعالى بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه متجوز فى خطابه، وبأنه مستعير، ولأن المجاز لا يغنى عن معناه بنفسه فورود القرآن به يؤدى إلى الالتباس، ولأن القرآن كله حق فيكون كله حقيقة، لأن الحق والحقيقة معنى واحد.

أما دليلنا فنقول: فى الدليل على حسن ذلك أن القرآن أنزل بلسان العرب، وفى

(١) نهاية السول (٢/١٤٨، ١٤٩)، المحصول (١/ ١٤٠) المعتمد (١/ ٢٤)، المستصفى (١/ ١٠٥) شرح المنار لابن مالك (١٠٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٦٤، ٦٥).

إنزال الله تعالى القرآن بلسان العرب يقتضى حسن خطابه إيانا فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير، والتنفير يكون بالكلام السخيف، الذى ينسب قائله إلى المجون والغى وليس هذا سبيل المجاز لأن أكثر الفصاحة إنما يظهر بالمجاز والاستعارة، ثم الدليل على أن فى القرآن مجازًا كقوله تعالى: ﴿جدارًا يريد أن ينقض﴾ [الكهف:٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ [الحجر:٩٤]، وقوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم:٤٢] أى: شدة، وقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورًا﴾ [الفرقان:٢٣] أى: ذاهبًا، وقال تعالى فى حل النساء: ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ [البقرة:١٨٧]، وقال تعالى: ﴿كلما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله﴾ [المائدة:٦٤] فليس يخلو إما أن يقول هذه الألفاظ وضعت فى الأصل للمعانى التى أراد الله سبحانه وتعالى، وهذا قد أفتاه من قبل، وإما أن يقول: هذا الكلام كان مجازًا فى اللغة بهذه المعانى، ثم نقل إليها بالشرع، فصار من الحقائق الشرعية، وهذا باطل، لأنه لو كان كذلك لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التى أرادها الله عز وجل، كما يسبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية، ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام فى قوله: ﴿جدارًا يريد أن ينقض﴾ [الكهف:٧٧] الإرادة التى توجد للإنسان، وقوله: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ [الحجر:٩٤] الصدع الذى هو الشق، وكذلك فى قوله: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء:٢٤] الجناح الذى يكون للطائر، فثبت بطلان ما ادعوه، وعرف قطعًا وجود المجاز فى القرآن.

فأما قولهم: إن العدول إلى المجاز عجز إنما يقتضى العجز عن الحقيقة، أو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة؟ ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة اللفظ، والمبالغة فى التشبيه، والتوسع فى الكلام، والاختصار، والحذف على ما هو عادة العرب، فدل أن ذلك ليس بعجز.

وأما قولهم: إنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمى الرب عز وجل متجوزًا، أو مستعيرًا. قلنا: عندنا لا يجوز أن يسمى الرب تعالى أو يوصف بوصف إلا الذى ورد به القرآن والسنة، ولأنه لما يقال فى العادة، فلان متجوز فى أفعاله وأقواله إذا كان يسمى بالقبح منها.

وأما قولنا: مستعير فإنما يفهم من إطلاقه إذا استأذن غيره فى التصرف فى ملكه

لينتفع به، وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل.

وأما قولهم: إنه يؤدى إلى الالتباس. قلنا: لا التباس مع القرينة الدالة على المراد.

وأما قولهم: إن كل القرآن حق فيكون كله حقيقة.

قلنا: ليس الحقيقة من الحق فسنبين أن الحق فى الكلام أن يكون صدق، وأن يجب العمل به، والحقيقة أن يستعمل اللفظ فيما وضع له، وسواء كان صدقًا أو كذبًا، ألا ترى أن قول النصارى: ثالث ثلاثة ليس بحق، وهو حقيقة فيما أرادوه، وقوله ﷺ: «يا أنجشة رفقًا سوقًا بالقوارير»[1] ليس بحقيقة فيما قيلت فيه، وهو صدق وحق، فدلنا أن أحدهما غير الآخر. ويقول: إن القرآن نزل بلسان العرب، قلنا: اشتمل القرآن على أقسام كلامهم فيما عدا المجاز اشتمل أيضًا على المجاز ليكون كلام الله تعالى جامعًا لأقسام الكلام، فيكون أبلغ فى الإعجاز مع التحدى، وهذا الكلام وجيز حسن، والله الهادى بمنه.

***

(فصل)

وإذا ثبت جواز المجاز فى القرآن والسنة فلكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز.

لأن الحقيقة أصل المجاز، فافتقر المجاز إلى الحقيقة، ولم تفتقر الحقيقة إلى المجاز.

وأما حد الحقيقة والمجاز فقال بعضهم: الحقيقة[2] هى: اللفظة المستعملة فى موضعها، والمجاز[3] هو: اللفظ المستعمل فى غير موضعه.

---

(١) أخرجه البخارى: الأدب (١٠/ ٥٩٧) ح (٦٢٠٢) ، ومسلم: الفضائل (٤/ ١٨١١) ح (٧٠/ ٢٣٢٣)، وأحمد: المسند (٣/ ١٣١) ح (١٢٠٤٧).

(٢) الحقيقة على وزن فعلية بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول مأخوذة من الحق بمعنى الثبوت - فإن كانت بمعنى فاعل فمعناها الثابتة من حق الشىء إذا ثبت وإن كانت بمعنى مفعول فمعناها المثبتة من أحق الشىء إذا أثبته منه نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه فرد من أفراد الثابت والعلاقة الكلية والجزئية، ثم نقلت إلى القول الدال على الاعتقاد المطابق للواقع من باب اطلاق اسم المدلول على الدال.

والحقيقة اصطلاحًا. هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٦)، نهاية السول (٢/ ١٤٦)، المحصول (١/ ١١١، ١١٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٥١).

(٣) المجاز أصله مجوز على وزن مفعل، مأخوذ من الجواز بمعنى العبور يقال جزت النهر - يعنى =

وأحسن من هذا أن يقال: الحقيقة ما استغنت بها ما وضعت له، والمجاز ما استفيد به غير ما وضع له.

وقال بعضهم: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل فهو حقيقة، وما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة، أو نقصان، أو نقل فهو مجاز.

واعلم أن للحقيقة والمجاز شروطًا يعتبرونها:

أحدهما: أن الحقيه والمجاز لا يدخلان فى أسماء الألقاب، ويدخلان فى أسماء الاشتقاق.

والثانى: أنه لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة لشىء، فإن خلت اللغة من وضع لفظ لشىء خرج عن الحقيقة والمجاز.

والثالث: ما ذكرنا، فإنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازًا فى شىء ولا يكون له حقيقة، ويجوز أن يكون حقيقة فى شىء، ولا يكون له مجازًا عن غيره.

والرابع: أن الحقيقة مطردة، والمجاز غير مطرد.

والخامس: أن الحقيقة تتعدى، والمجاز لا يتعدى، لأنه إذا سمى الرجل أسود لسواده

= عبرته من الشاطىء إلى الشاطىء ـ ومجوز مصدر ميمى صالح للزمان والمكان والحدث فهو إما نفس الجواز أو زمانه أو مكانه نقل من هذا المعنى إلى الفاعل وهو الجائز يعنى العابر والعلاقة الكلية والجزئية إن كان مأخوذًا من نفس الجواز وهو الحدث لأن المصدر جزء من المشتق، والمشتق كل له والحالية أو المحلية إن كان مأخوذًا من الجواز بمعنى مكان العبور ويكون ذلك من إطلاق اسم المحل على الحال.

المجاز اصطلاحًا فهو نوعان: مجاز لغوى ـ وثانيهما: مجاز عقلى وهو ما قصده البيضاوى بالمجاز المركب.

المجاز اللغوى: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب لعلاقة وقرينة.

ثم المجاز اللغوى: إن كانت علاقته خصوص المشابهة فهو مجاز لغوى بالاستعاره مثل قولك رأيت أسدًا فى الحمام تريد الرجل الشجاع ـ وإن كانت العلاقة غير المشابهة كالعلاقة التى يأتى ذكرها فيما بعد فهو مجاز لغوى مرسل.

والمجاز اللغوى مطلقا سواء كان مرسلاً أو بالاستعارة لا يقع إلا فى مركب فلا يقع فى المفرد لأن المفرد وحده لا يفيد.

أما المجاز العقلى: فهو إسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو لعلاقة وقرينة ـ مثل قول المؤمن: أنبت الربيع البقل فإن إسناده. الإثبات إلى الربيع مجاز لأن المثبت هو الله تعالى والعلاقة أن الربيع سبب فى الإثبات والقرينة أن القائل مؤمن، نهاية السول (٢/١٤٨، ١٤٩)، المحصول (١/١١٢، ١١٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٦٣، ٦٤).

جار أن يسمى كل أسود من غير الرجال، وإذا سمى الرجل الشديد أسداً لم يجز أن يسمى كل شديد من غير الرجال أسداً.

واعلم أنه إذا كان للفظة حقيقة ومجاز وجب حملها على الحقيقة دون المجاز[١]، بحكم الظاهر، إلا بدليل يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، فيحمل على المجاز بالدليل.

والحقيقة على ثلاثة أضرب: لغوية، وعرفية، وشرعية.

والمجاز على ثلاثة أضرب: لغوى، وعرفى، وشرعى.

فاللغة أصل فيهما، والعرف ناقل لهما عن اللغة إلى العرف، والشرع ناقل لهما عن اللغة والعرف.

أما الحقائق اللغوية[٢] فمعلومة لكل أحد، فإنه يوجد فى اللغة ألفاظ مقيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وقد يوجد أيضاً ألفاظ مقيدة للشيء، وبخلافه حقيقة على طريق اشتراك وضع، من هذا قرء، والدليل على جواز ذلك أنه لا يمتنع أن يضع قبله أتم القروء للحيض، فيضع أخرى للطهر ويشيع ذلك، ويجعل كون الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين، فهم من إطلاقه الحيض، والطهر على البدل، أو على أن وجود مثل هذه الأسماء يغنى عن الدليل، وقد ذكره أهل اللغة فى كتبهم.

وأما مسألة الحقائق الشرعية فقد ذهب الفقهاء، وأكثر المتكلمين إلى أن الاسم اللغوى يجوز أن يتقبله الشرع إلى معنى آخر، فيصير اللفظ فى ذلك المعنى حقيقة شرعية، ونفى قوم من أهل العلم ذلك، وهو اختيار القاضى أبى بكر محمد بن الطيب، وذهبوا إلى أنها مقرة على حقائق اللغات لم ينقل، ولم يزد فى معناها.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى أنها أقرب وزيدت فى معناها فى الشرع[٣]. والأصح

---

(١) انظر المحصول (١/١١٧)، نهاية السول (٢/١٤٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥٢/٥٣).

(٢) انظر المستصفى للغزالى (١/٣٥٩).

(٣) اعلم وفقك الله أن الحقيقة الشرعية وهى ألفاظ استعملها الشارع فى معان لم تضعها العرب لها إما لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية واما لغير مناسبة.

مذاهب العلماء ثلاثة:

القول الأول: وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الحقيقة الشرعية غير موجودة وما يظن أنه موجود منها فهو مستعمل فى معناه اللغوى. غايه الأمر أن الشارع شرط فى اعتبار هذا المعنى شروطا لا يكون معتبراً بدونها فالصلاة فى الشرع مستعملة فى الدعاء بشرط أن ينضم إليه =

هو القول الأول، وصوروا الخلاف فى الصلاة، والزكاة، والحج والعمرة، وما أشبه ذلك، فإن الصلاة فى اللغة: الدعاء. وقيل: من ملازمة الشيء، من قولهم: صَلِيَ بالنار واصطَلَى بها[١]. والزكاة هى النمو[٢] لغة، والحج والعمرة القصد[٣]. وقد حمل الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة، والزكاة لفعل مخصوص من إخراج مال مخصوص، والحج والعمرة لأفعال فى أزمنة معلومة، والحج من يتبع ذلك.

وقال: إن الله تعالى أتى فى القرآن بلسان العرب، وقال: ﴿بلسان عربى مبين﴾، وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم:٤] والصلاة فى لغة العرب: الدعاء، والحج هو: القصد، والصوم هو: الإمساك، فإذا ورد به الشرع، وجب أن يحمل على ما يقتضيه لسان العرب.

بيينة: أن هذا النقل يقبحُ، لأن إذا نقل الاسم من معناه إلى معنى آخر اقتضى تغير الأحكام المتعلقة به، نحو أن يأمر الله عز وجل بالصلاة ويعنى بها الدعاء، فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان تغير به الفرض.

قالوا: فإن لم تغير حقيقة كون الصلاة اسم لهذه الأفعال التى نعرفها، وفى اللغة على الدعاء، فإذا جعلت اسمًا [يهدم عينها][٤] فقد تغيرت.

نقول: إن اسم الصلاة فى اللغة: الدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها

= أمور خاصة هى الركوع والسجود والقراءة إلخ - والصوم مستعمل فى الإمساك لكن بشرط أن ينضم إليه النيه مع ترك الأكل والشرب زمنًا معينًا والحج مستعمل فى القصد ولكن بشرط أن ينضم إليه إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة.

القول الثانى: الحقائق الشرعية موجودة مطلقًا كانت هناك مناسبة بين المعانى اللغوية أو لم تكن وهذا القول للمعتزلة.

القول الثالث وهو للبيضاوى: الالفاظ الشرعية مستعملة فى معانيها الشرعية لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية ولم توضع لها ابتداء فهى مجازات باعتبار اللغة ولما كثر استعمالها شرعًا فى هذه المعانى كانت حقائق شرعية واختار هذا الرأى إمام الحرمين والإمام الرازى، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٧)، نهاية السول (٢/ ١٥٠)، المحصول (١/١١٩)، جمع الجوامع (١/ ٣٠٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥٣، ٥٤، ٥٦).

(١) انظر القاموس المحيط (٤/ ٣٥٣)

(٢) انظر كشاف القناع (٢/ ١٦٥، ١٦٦).

(٣) الصحاح (١/٣٠٣) لسان العرب (٢/ ٧٧٨).

(٤) طمس فى الأصل.

دعاء، فلم يختلف معناه. والزكاة: النماء، وسميت الصدقة المفروضة زكاة لما يوجد فيها من زيادة الثواب فى الآخرة، والنماء هو الزيادة، وسميت الأفعال المعهودة حجًا، لأن الحج فى اللغة القصد، فسميت هذه العبادة المخصوصة حجًا لأن فيها قصدًا.

قالوا: ولأنه لو قال فى الأسماء شبهة قول لبينه النبى ﷺ بيانًا يقع به العلم لأن معناه لا بد من وقوع العلم فيه حتى يتوصل إليه ولو بين بيانًا يقع به العلم لقلنا ذلك، كما علمهم ولما لم نعلم ذلك لأنه لم يفعل ويجوز ما بينا فيدل أولاً على إمكان نقل الأسماء.

فنقول: إن كون الاسم اسمًا لمعنى نقل لشىء ولا يجب، وإنما هو تابع للاختبار به، بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ولأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمى به، نحو أن يسمى البياض سوادًا، أو الحركة سكونًا أو غير ذلك. وإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم من معناه، أو نقله إلى غيره وإذا كان ذلك نافعًا للاختبار.

فإذا قال قائل: إذا جوزنا ذلك لتباينت الحقائق.

قلنا: إنما كان يلزم ذلك أن لو استحال انفكاك الآية عن المعنى، وقد جاء أن الأمر بخلاف ذلك ثم نقول قد جاء الشرع بعبادات لم تكن معروفة فى اللغة فلم يكن بد من وضع اسم لها للتميز به عن غيرها، كما يجب ذلك فى موارد يؤلفه بلا كتاب، وفى آلة يستحدثها بعض الصناع ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة، ألا ترى فى المولود لا فرق بين أن يستحدث له اسمًا ابتداء، وبين أن يظل له اسمًا نعبر به.

ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء أن قولنا: صلاة لم يكن مستعملاً فى اللغة بمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسمًا بمجموعها حتى لا يعقل من إخلافه سواه. وكذلك فى الحج والزكاة، فثبت الوجود، وإذا ثبت وجود النقل ثبت النقل إجماعًا.

وأما كلامهم:

أما الأول: قولهم: إن القرآن والسنة جاءت بلسان العرب.

قلنا: نحن نقول: إن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب، وهذه الأسماء كلها عربية، والخطاب بها خطاب بلغة العرب، وليس إذا استعمل ذلك فى غير ما وضعته العرب

خرج من أن يكون خطابًا بلسان العرب، ألا ترى أن الحمار قد يستعمل فى غير ما وضعته العرب، وهو الرجل البليد؟، وكذلك البحر يستعمل فى غير ما وضعته العرب وهو الرجل الجواد، ولا يخرج الخطاب بذلك عن أن يكون خطابًا بلسان العرب.

وأما قولهم: إنه يؤدى النقل إلى تغير الأحكام الشرعية.

قلنا: هذا النقل كان لتقرير الأحكام الشرعية، لا لتغيير الأحكام الشرعية، ثم يمنع نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض، ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض.

وأما قولهم: إنما سميت الصلاة صلاة لأنها تشتمل على الدعاء. قلنا: إن قلتم: أن اسم الصلاة واقع به على جملة هذه الأفعال، لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما يزيده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيده فى اللغة، ولا يضرنا أن يتعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل، لأن المفهوم من قولنا: صلاة جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا: فلان فى الصلاة أنه فى جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا: فلان خرج من الصلاة أنه فارق جملة الأفعال ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب إذا قلنا: إنه خرج من الصلاة أفاد أنه خرج من الدعاء، وإذا عاد إلى الدعاء يجوز أن يقال: إنه قد عاد الآن إلى الصلاة، فلما لم يقل ذلك دل أن الصلاة اسم الأفعال المعلومة بجملتها وهذا الاسم واقع على جملة الأفعال، على وجه واحد، فثبت أن النقل قد صح. وقد قال الأصحاب: إن صلاة الأخرس صلاة حقيقة، ولا دعاء فيها، فدلت أن الاسم فى الشرع ليس بمعنى الدعاء.

وقد قال بعض أصحابنا معترضًا على ما قلناه وقال: الدعاء التماس، وأحوال المصلى أحوال يخضع المصلى فيها لربه عز وجل، ويبغى بها التماسًا، فالشرع عمم الكل اسم الدعاء تجوزًا واستعارة، وهذا دعوى المجاز فى هذه الألفاظ، والأصح أن هذه الأسماء حقائق شرعية، ويجوز أن يقال: إن هذه الأسماء شرعية فيها معنى اللغة، لأن الصلاة لا تخلو من الدعاء فى أغلب الأحوال. والأخرس نادر، ولأنا لو اعتبرنا ذلك فقد يخلو فى حق بعض المرضى عن معظم الألفاظ، وهذا اللفظ لا بأس به.

وأما قولهم: إنه لو حصل لها هذا النقل لوقع لنا العلم به.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم، وعلى أنا نقول: إن النبى ﷺ قد بين ذلك بيانًا

ثابتًا، ألا ترى فى كل موضع ذكر الصلاة لم ترد إلا هذه الأفعال، ولكن ليس من شرط البيان أن يقع العلم به لكل أحد، ألا ترى أنه ﷺ بين الحج بيانًا ثابتًا، ثم لم يقع العلم به لكل أحد، حتى اختلف العلماء فى إحرامه، فقال بعضهم: كان مفردًا، وبعضهم قال: كان قارنًا، وقال بعضهم: كان متمتعًا.

***

(فصل): أما الحقائق العرفية:

فنقول: الاسم العرفى[1] هو ما انتقل عن بابه لعرف الاستعمال، وغلب عليه، لا من جهة الشرع. أما إمكان نقل الاسم بالعرف فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع، والدليل على حسنه أنه معلوم وأنه قد تنفر الطباع عن بعض المعانى، ويحترز الناس عن التصريح بذكره، فيكفون عنه باسم ما اتصل به، وذلك كقضاء الحاجة بالمكنى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذى تقضى فيه الحاجة.

وقد سموا ما يدب دابة، فلما كان الدبيب فى بعض الحيوان أشد، وأظهر، أو كانوا له أكثر مشاهدة، وكان اهتمامهم به لشرفها عندهم أشد كثر استعمال قولهم: دابة فيه

(١) الحقيقة العرفية تنقسم إلى:

أولاً: حقيقة عرفية عامة: وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى ولكن استعمله أهل العرف فى غير هذا المعنى وشاع عندهم استعمال فيه مثل لفظ دابة فإنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض من إنسان أو حيوان ولكن استعمله أهل العرف فيما له حافر فقط كالفرس والبغل والحمار - ومن النوع موجود.

ثانيًا: الحقيقة العرفية الخاصة: وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى واستعمله أهل العرف الخاص فى غيره وشاع عندهم استعماله فيه حتى صار لا يفهم منه عندهم إلا هذا المعنى - كالرفع، والنصب، والجر بالنسبة للنحويين والجوهر والعرض بالنسبة للحكماء والمتكلمين والنقض والقلب للأصوليين - حيث استعملوا النقض فى تخلف الحكم عن العلة فى القياس بعد أن كان معناه لغة الحل واستعملوا القلب فى ربط خلاف ما أثبته دليل المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل كقول الحنفى مستدلاً على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف - لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربه الوقوف بعرفة فيقول الشافعى: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وهذا النوع موجود اتفاقًا وإنكاره مكابرة فإن أهل كل فن لهم اصطلاح خاص يعبرون عنه بألفاظ تؤدى هذا المعنى.

انظر نهاية السول (٢/ ١٥٠) ، انظر المحصول (١/١١٧، ١١٨) ، إحكام الأحكام (١/٣٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥٣).

فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه، وهو الفرس. وقد دل هذا الذى ذكرناه، على وجود النقل، كما دل على حسنه وقد قال أهل اللغة: إن التروية اسم للجمل، وقد صار بالعرف المزادة والغائط للمكان المطمئن وقد صار بالعرف اسمًا للحاجة، وأما إشارة انتقال الاسم فهو أن يسبق الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له فى الاسم، فإن كان السامع الاسم يتردد فى فهم المعنى العرفى واللغوى معًا كان الاسم مشتركًا فيهما على سبيل الحقيقة.

واعلم أنه كما جاز وجود الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية، كذلك يجوز وجود المجاز اللغوى، والعرفى، والشرعى، فإن قال قائل: ثم تعرفون الحقيقة عن المجاز والمجاز عن الحقيقة. قلنا: الأصل أن الكلام يحمل على الحقيقة بالإطلاق وعلى المجاز بالدليل، ويعرف الفصل بين الحقيقة والمجاز بوجوه، منها: أن يرد نص أو يقوم دليل أن اللفظ مجاز.

ومنها: أن يعلم استعمال العرب اللفظ فى شىء، وعدم استعمالها فى غيره، فإذا أطلق اللفظ حمل على ما استعملوه، ويكون حقيقة.

ومنها: أن تكون اللفظة تطرد فى موضع، ولا تطرد فى غيره، فيعلم أنها قد اطردت فيه حقيقة، وفيما لم تطرد فيه مجاز(١).

وبيان الإطراد، وعدم الإطراد أن قولنا: أطول يفيد ما اختص بالطول، وإذا علمنا أن أهل اللغة سموا الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول، ولولا ذلك ما سموه طويلاً علمنا أنهم سموه بذلك لطوله فسمينا كل جسم فيه طول طويلاً.

وأما فى المجاز فلا يثبت الإطراد بحال، وهذا نحو تسميتهم الرجل الطويل نخلة، فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولكن لا يجوز أن يسمى غير الرجل بذلك.

ومنها: غلبة الظن، وهو أن يرد لفظ، يغلب على ظن السامع أنه حقيقة، أو ترد لفظة، يغلب على الظن أنه مجاز، وهذا لأن الفصل بينهما نوع حكم، والأحكام تثبت بغالب الظن ومنها أن يستعمل الشىء فى الشىء لمقابلته، فيعلم أنه مجاز استعمل لأجل المقابلة، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] فهذه وجوه

(١) انظر نهاية السول (٢/ ١٧٢)، المحصول (١/ ١٤٨، ١٤٦)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٤١، ٤٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٧١).

فاصلة بين الحقيقة والمجاز، وعند الإشكال والاشتباه يحمل على الحقيقة، إلا أن يقوم الدليل على المجاز.

واعلم أن الكلام الواحد يجوز أن يكون له حقيقتان، وقد يتفقان على المضادة.

والدليل على جواز ذلك وجوده، فإن الاسم العين يطلق على عين الرأس، وعين الماء، وهو حقيقة فى كل واحد منهما، والقرء اسم للحيض والطهر، والشفق اسم للحمرة والبياض، وليس هذا بأكثر من المحمل الذى يصح وروده لما يقترن به من البيان، كذلك هاهنا صح أيضًا لما يستعمل فيه من البرهان وقد يكون اللفظ له حقيقتان، فيحمل اللفظ عليهما جميعًا، كاسم الناض فى الذهب والفضة، واسم الماشية حقيقة فى كل نوع من الإبل والبقر والغنم، فإذا ورد مثل هذا اللفظ فى موضع يحمل اللفظ على كل ما هو حقيقة فيه إلا أن يخص أحدهما دليل.

وأما إذا تناول الاسم الواحد شيئين متضادين كالحيض والطهر فى القرء، وما أشبه ذلك، والحمرة والبياض فى الشفق فإنه يصار إلى الترجيح بالدليل فيرجح أحدهما على الآخر، ويصير الحكم الراجح، ويجوز أن يرد تغيير بينهما فى الشرع، فيخير المكلف أحدهما، وهذا اللفظ الواحد إذا كان له حقيقتان متضادتان، فهذا وجه الكلام فيما قصدنا، والله أعلم.

* * *

مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان.

وسواء كانا حقيقتين أو مجازين، أو أحدهما حقيقة، والآخر مجازًا، وهذا قول أبى على الجبائى، وعبد الجبار، وأحمد. وزعم أصحاب أبى حنيفة أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان، وهو قول أبى القاسم، ويزعم الضميرى من أصحابهم أن هذا قول أبى حنيفة على الخصوص، وأن عند أبى يوسف ومحمد يجوز ذلك[1].

واحتجوا فى ذلك وقالوا: إن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضعه، والمجاز هو اللفظ الذى يجوز به عن موضعه، ولا يجوز أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً فى موضعه، ومستعملاً فى غير موضعه فى حالة واحدة، بل يستحيل ذلك، كما يستحيل الاقتصار على الشيء، والمجاوزة عنه فى حالة واحدة.

(١) انظر المسودة (١٦٦)، التصريح على التوضيح (١/ ٨٧، ٨٨).

وقالوا: يبين ذلك أن العبارة تعتبره عبارة عن الشيء المعبر به عنه بالقصد إلى ذلك، فلما استحال القصد إلى ما ذكرناه من هذين الشيئين المختلفين لم يجز أيضًا أن يكون اللفظ الواحد عبارة عنهما، وقال أبو عبد الله البصرى: المعروف يجعل أن الإنسان يجد فى نفسه تعذر استعمال اللفظة فى مجازاتها وحقيقتها. قال: وجرى مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به فى حالة واحدة، وقالوا أيضًا: أن المستعمل للكلمة فيما هى مجاز فيه لا بد أن يسم فيه كاف التشبيه، والمستعمل لحالتها على حقيقة فيه لا يسم فيه كاف التشبيه، ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره، قالوا: ولهذا نقول فى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ [المائدة:٦] لما حمل على الوطء لم يجز حمله على اللمس باليد، لأنه حمل على المجاز، ولا يحمل على الحقيقة.

والدليل على أن الآية قد تناولت الوطء جواز التيمم للجنب، ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود، ومن حمله على الوطء جوزه مثل ابن عباس.

وأما دليلنا نقول: إنكم لا تخلون إما أن تقولوا: يستحيل فى مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معًا، أو تقولوا: لا يستحيل منه إرادتهما.

فإن قلتم: يستحيل إرادة المعنيين فهذا جحد الضرورة، ومعاندة المعقول، فإنا نعلم قطعًا جواز إرادة المعنيين المختلفين غير المتناقضين بلفظة واحدة، ألا ترى أنه لا يستحيل أن نقول: إذا أحدثت فتوضأ يريد به البول والغائط، وكذلك تقول: إذا لمست فتوضأ، وتريد به الوطء واللمس باليد جميعًا، وهذا أمر قطعى لا يمكن خلافه.

وإن قلتم: لا يستحيل إرادة المعنيين، ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جميع المعنيين من غير قرينة فهذا نحن نقول به، فإنه إذا احتمل إرادة المعنيين، واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف فى معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص.

فإن قالوا: هذا الدليل فى المعنيين المختلفين فما دليلكم فى الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة وقد بينا استحالته؟ يدل عليه أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد، والحقيقة تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة وتقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعًا بين الأمرين، فيكون مطلقًا مقيدًا فى حالة واحدة، وهذا كقرينة الخصوص، وقرينة الاستثناء، فإنه يستحيل أن يكون اللفظ الواحد عامًا خاصًا مستثنى منه غير مستثنى منه.

الجواب: أن اللفظ الواحد يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساويا فى الاستعمال، لكن إذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز أن يحمل على المجاز إلا أن يقوم الدليل على أنه مراد به، وقيام الدلالة على إرادة المجاز لا ينفى عن اللفظ إرادة الحقيقة، والدليل على جواز ما ذكرناه صحة تعلق القصد والإرادة بهما جميعًا، وصحة التصريح بهما متعلقين بلفظ واحد، ألا ترى أنه يصح أن نقول: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم عقدًا ووطئًا، وتوضئوا باللمس مبينًا وجماعًا، فإذا صلحت الكلمة إنما كان الجمع بينهما مثل الجمع بين المعانى التى تشتمل عليها الكلمة الواحدة كشمول لفظ العموم لجميع الآحاد، ولفظ الأمر للإيجاب والإباحة.

وأما قوله: إن المجاز لا يعلم بتناول اللفظ إياه بلا تقييد، والحقيقة تعلم بالإطلاق فلا جزم، لأنا إنما ذكرنا هذا فى اللفظ الذى اشترك فى عرف استعمال الحقيقة والمجاز معًا، وفى هذه الصورة لا ينافى جواز دخول العرف على كل واحد منهما.

فإن قيل: فعلى ما قلتم تكون الكلمة الواحدة مجازًا وحقيقة، وهذا يستحيل.

قلنا: هذا لا نأباه، لكن المجاز متعلق فيها بغير ما تعلق به الحقيقة، وهذا كالأمر الذى هو نهى عندنا عن جميع أضداد ما تناوله الأمر، فهو إذًا أمر ونهى، لكن اجتماعهما فى جهتين مختلفتين وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن معتمدهم، وهو الكلام الأول والثانى، وهذا لأنه ليس بين إرادته وبين أن تكون الكلمة مستعملة فى موضعها فى شىء، ومعدولاً بها عن موضعها فى شىء آخر تنافى كما لا تنافى فى أن يريد به معنى، ويريد به معنى آخر، إنما التنافى أن نقول: أراد أن يستعملها فيما وضع له اللفظ، وأراد أن لا يستعملها فيما وضعت له اللفظة، وهذا لا يقول به أحد.

وأما حجة أبى عبد الله البصرى قلنا: قولك إن الإنسان يجد من نفسه تعذر ذلك دعوى. بل المعلوم فى نفسه صحة ذلك، وأما إجراؤه هذا مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به فذلك مفارق لما نحن فيه، ألا ترى أنه يجوز أن نريد الحقيقة والمجاز بخطابين فى وقت واحد، ولا يجوز أن يعظم زيد ويستخف به بفعلين فى وقت واحد؟ وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينبىء عن اتضاع حال ذلك الغير والتعظيم ينبئ عن ارتفاع حاله، ومحال أن يكون الإنسان فى حالة واحدة مرتفع الحالة ومتضع الحال.

وأما فى مسألتنا فلا تنافى، ألا ترى أنه يستقيم أن نقول: أنهاك عن مسيس النساء،

ونريد به اللمس باليد والجماع؟ وأما الذى قال من كأن للتشبيه، وترك كاف التشبيه.

قلنا: إذا قال الإنسان: رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسدًا ورجالاً شجعانًا فإنه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه فى بعضهم دون بعض، ثم يدل على فساد مذهبهم من أصولهم كأنهم قالوا: لو حلف لا يضع قدمه فى الدار فدخل راكبًا أو ماشيًا حنث، وقد تناول اللفظ الحقيقة والمجاز.

وكذلك قالوا: لو قال: اليوم يدخل فلانًا الدار فعبده حر فدخل ليلاً أو نهارًا حنث.

وقالوا في السير الكبير لو أخذ الأمان لبنيه يدخل فيه بنوه وبنو بنيه وإن كان فى أول اليوم من النهار حقيقة، والليل مجازًا، وفى الثانى البنون بنوه من صلبه حقيقة، وبنو بنيه على وصف المجاز.

واعلم أنه قد ذكر بعضهم أنه لا يجوز هذا من جهة اللغة، لأن أهل اللغة وضعوا قولهم: حمارًا للبهيمة وحدها، وتجوزوا بها فى البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معًا، ألا ترى أن الإنسان إذا قال: رأيت حمارًا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعًا، وإذا قال: رأيت حمارين لا يفهم منه أربعة أشخاص: بهيمتين، وبليدين.

والجواب: أنا ادعينا ذلك إذا انضم إلى ذلك عرف الاستعمال، وإذا كان كذلك فلا يأباه العربى، ولا غير العربى، وعلى أنه إذا جاز فى الإرادة، وأمكن العبارة عنهما بأى وجه كان، فقد ثبت ما رتبناه.

***

فصل

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنذكر ما يرجع إلى لغة العرب، ووجوه استعمالها:
اعلم أن الألفاظ لا بد من الاعتناء بها، لأن الشريعة عربية، وقد نزل القرآن بلسان العرب، وجاءت السنة بلسانهم، وقد قال بعضهم: إن القرآن يشتمل على ما ليس من لسان العرب. وهذا ليس بشىء لأن الله تعالى قال: ﴿إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا﴾ [يوسف:٢]، وقال: ﴿بلسان عربى مبين﴾ [الشعراء:١٩٥] وهذا يدل على أن كل القرآن عربى، وأنه ليس فيه شىء من غير لسان العرب. وأيضًا لو كان فيه من غير لسان العرب لاختل أمر التحدى، ولم يثبت الإعجاز، لأنه يكون طريقًا لهم فى أن يقولوا: إن القرآن الذى جاء به يشتمل على لسان العرب، وغير لسان العرب، ونحن لا نعرف إلا لسان العرب فى بلدنا من قبل هذا، فيؤدى هذا القول إلى نفى أمر الإعجاز.

وأما الألفاظ التى يذكرون أنها وردت فى القرآن ليست من لغة العرب، وسموا ذلك فى مواضع، فاعلم أنها من لسان العرب، ولا نقول: إنها ليست من لسانهم، لكن يجوز أن يقع موافقة بين لغة ولغة، وكلمات معدودة، وهذا غير مستنكر، ولا مستبدع، وقد قيل: إن مثال هذا ما يقال بالعربية: للسما سماء بالسريانية سمسا، ويقال فى العربية حياة، وبالعبرانية حيا، ويقال: سروال بالعربية، وبالعجمية شروال لما يلبس. وقد ذكروا أشباهًا أخر كهذا، وإذا ثبت ما ذكرناه أن الشريعة عربية فينبغى للمجتهد أن يعلم من لغة العرب ما يحتاج إليه، ويعرف طريق استعمالهم، ووجوه مخارج كلامهم من مثلها.

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى مآخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله عز وجل[١]، وصار صائرون إلى أنها ثبتت اصطلاحًا تواطؤًا[٢]، والمختار أنه يجوز كل ذلك، أما التوقيف فلا يحتاج إلى دليل، فلا يجوزه، وقد قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة:٣١] فيجوز أن تكون الأسماء أوحيت، ويجوز أن يثبت الله فى الصدور علومًا بصيغ مخصوصة لمعانى، فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها، فيكون معنى التوقيف أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار.

وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحًا أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى رأس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيار منهم صيغًا لتلك المعانى التى يريدونها، ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود، فينشىء له اسمًا؟ وكذلك يجوز أن يستحدث صيغة وآلة، فيصيغ للصفة اسمًا ولآلتها اسمًا، فدل أن التوقيف جائز، والاصطلاح جائز والظاهر فى الأسامى هذه أن بعضها كان توقيفًا من الله عز وجل على ما نطق به الكتاب، وبعضها كان اصطلاحًا وتوقيفًا.

وإذا عرف هذا فنذكر بعد هذا مسألة معروفة فى الأصول، يبنى عليها مسائل، وهى:

مسألة : جواز أخذ الأسماء من جهة القياس:

فنقول: اختلف أصحابنا فى جواز أخذ الأسماء من جهة القياس، فذكر الأكثرون من أصحابنا أن ذلك جائز، وهو اختيار ابن سريج، وقد دل عليه من مذهب الشافعى

(١) ذكره الآمدى قول الأشعرى وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/ ١٠٥)، المحصول (٢/ ٥٧، ٥٨)، روضة الناظر (١٥١) البرهان (١/ ١٧٠).

(٢) ذكره الآمدى قول البهشمية وجماعة من المتكلمين، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ١٠٦)، انظر المحصول (٢/ ٥٧، ٥٨)، روضة الناظر (١٥١)، البرهان (١/ ١٧٠).

قوله فى مسألة شفعة الجار، وقال: إن الشريك جار، واستدل عليه بقوله: امرأتك أقرب إليك أم شريكك؟ فقياس الاسم معنى القرب واحتج فى الأمر باشتقاق اللفظ.

وذهب جماعة من أصحابنا إلى أن إثبات اللغة بالقياس لا يجوز، وهو قول أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلمين[١]، واحتج على ذلك وقال: إن اللغة إما توقيف، واصطلاح، فلا معنى للرجوع إليه ببينة قوله: ما من شىء إلا وله اسم فى اللغة توقيفًا، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت الحكم بالنص لم يجز أن نثبت له حكمًا آخر بالقياس.

والمعتمد لهم أن الخلاف فى الأسماء المشتقة، والعرب تلتزم وجود الاشتقاق، فإنهم سموا الدابة دابة لدبيبها، ولم يسموا كل ما يدب دابة، وسموا الجنين جنينًا لاستتاره ولم يسموا كل مستتر جنينًا، وسموا المجن مجنًا لأنه يستتر به الإنسان، ولم يسموا كل ما يستتر به مجنًا.

وأقرب من هذا أن الخمر ليس فى معنى اسمها الإطراب، إنما هى من المخامرة، والتخامر، والتخمير، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل خمرًا، وإن لم يطرب الخمر يدل عليه أن العرب خالفوا بين المتشاكلين فى الاسم، فسموا الفرس الأدهم أدهم، وسموا الحرير الأسود أدهم، وسموا الفرس الأبيض أشهب، ولم يسموا الحمار الأبيض أشهب، فدل عليه أنه لا مجال للقياس فى هذا. قالوا: ولأنكم إن أثبتم هذه الأسماء لغة للعرب فلا يجوز أن تكون اللغة أسبق من الشرع، ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها، فلا يجوز إثبات الأسماء فيها بأمور طويلة.

تنبيه: إن الدليل بإثبات الأسامى قياسًا إن كان يزعم أن العرب أرادت هذه الأسماء وإن لم يبوحوا بذلك فهو تحكم من غير تثبت ولا نقل فيما يزعمه وإن قال: إن العرب لم تمنع بذلك فى مواضع يلحق ذلك بلسانهم وهذا محال لأن إلحاق شىء بالشاهد ليس من لسانهم لا يعرف وأما دلائل من جوز ذلك فى الأسماء المشتقة لأن الاسم الموضوع ينبى على ذلك الشىء فحسب والاسم المشتق ينبى على ذات الشىء وفعله وخاصيته والدليل على جواز تعليله أنه نقل عن الصحابة تعليل الأسماء، قال عمر رضى الله عنه: الخمر ما خامر العقل. وقال ابن عباس [رضى الله عنهما][٢] إشارة كل مخمر خمر.

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٧٨)، روضة الناظر (١٥٢)، البرهان (١/ ١٧٢).

(٢) بياض بالأصل.

فالأول إشارة إلى التعليل بالشدة المضرة لأنها بشدتـها والتصاقها يمازج السكر منها العقل وكذلك قول ابن عبـاس رضى الله عنهما إشارة إلى أنها تغطى العـقل بالسكر كما يغطى الإناء بالغشاء.

بيينة: أن أهل اللغة جـعلوا الأسماء عـلى أقسام فـجعلوا المشتـقة أحد تلك الأقـسام والاشتـقاق بأنه القيـاس وربما استعاروا فـى الأسماء الموضوعـة واستخـرجوا من ذلك أسامى وتصريحات فى مواضع من ذلك قولهم: أشياء شد الرحيل إذا نوى وأسدته على كذا إذا شبيه وقالوا كلب أشياء وكلب الدهر علينا وسـبع فلان فهذه اشتقاقات من اسم السبع والكلب والأسد.

قال الخطابى: ومثل ذلك فى كلامـهم كثير وقد استعـمله النبى ﷺ فى كلامه، قال ﷺ: «من سلم المسلمون من لسانه ويده»[(١)] ، وقال ﷺ حاكيًا عن ربه عز وجل: «أنا الرحمن وهى الرحم شققت لها من اسمى من وصلها وصلته ومن قطعها ثنيته»[(٢)].

وقد أحـدث فى الشرع أسمـاء لم تكن فى الجاهلية؛ كـالمنافق وإنما اشتق من نافـقة السَّرجوح[(٣)] ، وكالفـاسق يقال: فسـقت الرطبة إذا خرجت من قـشرها وإذا ثبت أنهم وضعوا الأسماء وصرفوا الكلام تصريفـات من جهة الاشتقاق، ذلك أنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع والمشتق منه بمـنزلة الأصل والمعنى الذي اشتق لأجله بمنزلة العلة، هذا الذى قلناه قدر الإمكان، واعلم أن كلماتهم فى نفى إثبات الأسامـى لغة العرب بالقياس قوى جدًا، فالأولى أن نقول يجوز إثبات الأسامى شرعًا ولا يجوز إثباتها لغة، وهذا هو الذى اختاره ابن سريج والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة. صلاة لأجل صفة من الصفات متى اشتـقت تلك الصفة عنها لم تسم صلاة ونعلم أيضًا أن ما شاركـها فى تلك الصفة تـكون صلاة، ونبين هذا بثبوت الأسـماء الشرعـية بالعلل وإن شئت قلت: إن الشـريعة وسعت هذه الأسـماء الشرعـية مثل: الصـلاة، الزكاة، الحج وغير ذلـك لاختصاصـها بأحكام من الشريعة فـإذا ثبت هذا الأمر لمعان جاز قـياس كل محل وجـد فيـه ذلك المعنى وتسمـيته بذلك المـعنى الاسم وعلى هذا خرجت الأسـماء

---

(١) أخـرجـه البخـارى: الإيمـان (١/ ٧٠) ح (١١)، ومـسلم: الإيمـان (١/ ٦٥) ح (٦٤/ ٤٠) والترمذى: صفة القيامة (٤/ ٦٦١) ح (٢٥٠٤).

(٢) أخرجه البخارى فى الأدب (١٠/ ٤٣٠، ٤٣١) الحديث (٥٩٨٨)، (٥٩٨٩).

(٣) السَّرجوج: أى الأحمق، انظر القاموس المحيط (١/ ١٩٣).

اللغوية وإن لم يلزم ما ذكروه من تركهم اطراد معانى الأسماء، فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبيذ شرعًا ثم حرم بالآية وكذلك ثبت اللواط اسم الزنا شرعًا، ثم يجب الحد بالآية وثبت اسم السارق للنباش شرعًا ثم يجب القطع بالآية. والله أعلم.

* * *

(فصل): فى ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله:

اعلم أنا بينا أن الكلام ينقسم إلى: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والمبين والمجمل والمفسر والمبهم والخصوص والعموم والمطلق والمقيد وقد بينا ذلك وهذه الوجوه كلها بلسان العرب وجاء الكتاب والسنة بها والبيان المطلوب متعلق بجميع ذلك وقد كنى الله تعالى عن النساء بالنعاج فقال تعالى: ﴿إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة﴾ [ص:٢٣] وكنى عن الوطء بالإفضاء وكنى عن النساء بالحرث وكنى عنهن باللباس وكنى عن ما يخرج من الإنسان بالغائط وكنى النبى ﷺ عن الوطء بالعسيلة وكنى عن النساء بالقوارير وكنى عن قرب المشركين بلفظ النار، وقال ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين»[(١)] .

وقد قيل: إن الكناية عند العرب أبلغ من الصريح فى معنى البراعة وأكثر أمثال العرب على مجاز من الكنايات. ويقولون: فلان عفيف الإزار طاهر الذيل، وكنوا عن الاقتضاض بثقب اللؤلؤ، وكنوا عن بنت الرجل بكريمته، وعن الصغير بالريحانة، وعن الأخت بالشقيقة، وعن الأعمى بالمحجوب، وعن الأبرص بالوضاح، وعن الأسود الذى قد شاب رأسه بالغراب، وعن البخيل بالمتقصد، وكنوا عن البخيل بأنه جعد الأصابع، وقالوا فيمن اكتهل سدل الأدهم[(٢)] بالأبلق[(٣)]، وقالوا: استبدل المسك بالكافور وأمثال هذا كثير.

واعلم أن المجاز على وجوه كثيرة ويذكر بعضها من ذلك تسمية الشىء باسم غيره[(٤)] إذا كان لسبب كتسميتهم البنت ندى لأنه من الندى يكون بما سموا النجم ندى لأنه عنه

(١) أخرجه النسائى الزينة (٨/ ١٥٤) (باب لا تنقشوا على خواتيمكم عربيًا) وأحمد: المسند (٣/ ١٢٢) ح (١١٩٦٠).

(٢) الأدهم: الأسود القاموس المحيط (٤/ ١١٥).

(٣) الأبلق: الأبيض. القاموس المحيط (٣/ ٢١٤).

(٤) انظر المحصول (١/ ١٣٥).

ينعقد، ومن هذا تسميتهم الوطء نكاحًا، لأن العقد الذى هو حقيقة النكاح سبب له، فسمى باسم سببه، كتسميتهم المطر سماء لأنه من السماء ينزل. تقول العرب: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم وأرض القوم ليس لهم حجاب

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون﴾ [آل عمران:١٠٧] يعنى الجنة لأن دخولهم الجنة برحمته يكون.

ومن المجاز أيضًا تسمية الشيء باسم ما يقارنه ويجاوزه. قال امرؤ القيس:

إذا ما الثريا فى السماء تعرضت

قيل إنه أراد به الجوزاء. وفى شعر زهير سمى عاقر الناقة أخا عاد وأراد ثمود لقرب ما بينهما وسموا أهداب العين أشفارًا وإنما الأشفار مبيت أهداب العين وعبروا أيضًا عن الجفن بالعين وبالمحاجر عن الوجه، قال الشاعر:

هن الحرائر الأرباب لعمرى سود المحاجر لا يقرأن بالسور

وقال بعض أصحابنا أن الوجه يعبر به عن العين مجازًا ومن هذا قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣] معناه: أعين يومئذ ناضرة ويعبرون عن الوجه بالناصية فيقولون فلان مبارك الناصية. أى مبارك الوجه ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم ما يؤول إليه[١]. قال الله تعالى: ﴿إنى أرانى أعصر خمرًا﴾ [يوسف:٣٦] وقال تعالى لهما: ﴿يأكلون فى بطونهم نارًا﴾ ومن هذا قوله ﷺ فى الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة: «إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم»[٢].

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم مكانه قال الله تعالى: ﴿إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع﴾ [ق:٣٧] أى: عقل فكنى عن العقل بالقلب لأنه مكان العقل ومن هذا قوله تعالى: ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ [الحاقة:٤٦] أى: بالقوة لأن اليمين محل القوة، ومن هذا أيضًا تسميتهم قضاء الحاجة غائطًا والشيء النجس عذرة ومن هذا تسمية الولد لهوًا، قال الله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهوًا﴾ أى: ولدًا لأنه وضع اللهو.

---

(١) انظر المحصول (١/ ١٣٤).

(٢) أخرجه البخارى: الأشربة (١٠/ ٩٨) ح (٥٦٣٤)، ومسلم: اللباس (٣/ ١٦٣٤) ح (١/ ٢٠٦٥)، وابن ماجه: الأشربة (٢/ ١١٣٠) ح (٣٤١٣)، ومالك فى الموطأ: صفة النبى ﷺ (٢/ ٩٢٤) ح (١١)، وأحمد: المسند (٦/ ٣٣٩) ح (٢٦٦٦٧).

ومن المجاز تسميتهم باسم بعض[١] . يقول القائل من على رأس كـذا، يريد نفسه، وقال تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ [النساء:٣] أى: ملككم، ومن ذلك قوله: ﴿فظلت أعناقهم لها خاضعين﴾ [الشعراء:٤] أى: فظلوا، ومن ذلك قوله عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد[٢]. وقد فرع مـشايخنا على هذا مسألة إضافـة الطلاق إلى اليد والرجل وقد بينا فى الخلافيات وعلى هذا الأصل تفريعات كثيرة.

ومن المجاز تسميتهم الشىء باسم الشىء على معنى التشبيه[٣] قال النبى ﷺ لخالد بن الوليد: «هو سيف من سيوف الله عز وجل»[٤] أى: كالسيف فى إمضائه، وركب فرسًا لأبى طلحة فـقال: «وجدناه بحرًا» شبـهه به لسعة الجـرى، ومنه تسمية الشـجاع أسدًا والبليد حمارًا والشرير كلبًا.

ومن وجوه المجـاز أيضًا تسمية الشىء باسم مـا يقابله[٥] مثل قـوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى:٤٠] سمى الثانى سيئة وإن كان جزاء السيئة حقيقة لأنه يقابله، وكـذلك قوله تعـالى: ﴿فـمن اعتـدى عليكم فـاعتـدوا عليـه بمثل مـا اعتـدى عليكم﴾ [البقرة:١٩٤]، فسمى الثانى اعـتداء لمكان المقابلة ومن المجاز تسميـة الشىء باسم غيره إذا قام مقامه وسد مسده وقد ورد هذا فى الأشعار.

ومن المجاز حذفهم بعض الكلام على وجـه لا يؤدى إلى الالتباس، قال الله تعالى: ﴿فاسأل القرية﴾ [يوسف:٨٢] أى أهل القـرية، وقال تعـالى: ﴿الحج أشهر مـعلومات﴾ [البقرة:١٩٧] أى وقت الحج أشهر معلومات.

ومن المجاز أيضًا الاسـتعارة فـإن العرب تستـعير الشىء لنوع مـقاربة بينهمـا قال الله تعالى: ﴿حـتى يتبين لكـم الخيط الأبيض من الخـيط الأسـود من الفجـر﴾ [البقرة:١٨٧]،

(١) انظر المحصول (١/ ١٣٦).

(٢) أخرجـه أبو داود: البيوع (٣/ ٢٩٤) ح (٣٥٦١)، والـترمذى: البـيوع (٣/ ٥٥٧) ح (١٢٦٦) وقال: حديث حسن صحيح، وابن مـاجه: الصدقات (٢/ ٨٠٢) ح (٢٤٠٠)، وأحمد: المسند (٥/ ١٢) ح (٢٠١٠٩)، انظر نصب الراية (٤/ ١٦٧).

(٣) انظر المحصول (١/ ١٣٥).

(٤) أخرجـه البخـارى: فضائل الصـحابة (٧/ ١٢٦) ح (٣٧٥٧)، ومـسلم: الزكاة (٢/ ٧٤٣) ح (١٤٥/ ١٠٦٤) ولفظ الحـديث عند البـخارى، والتـرمـذى: المناقب (٥/ ٦٨٨) ح (٣٨٤٦)، وأحمد: المسند (٤/ ١١٢) ح (١٦٨٢٩).

(٥) انظر المحصول (١/ ١٣٤).

فالاستعارة فى لفظ الخيط، ومن الاستعارة قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيبًا﴾ [مريم:٤] وإنما الاشتعال للنار، ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء:٢٤] فاستعار اسم الجناح وهو العلو المعروف، وقال الرسول ﷺ: «رجل أخذ بعنان فرسه كلما سمع ضيعته طار إليها»[1] أى: أسرع إليها، فاستعار اسم الطير للإسراع.

ومن المجاز المعروف قوله تعالى: ﴿جدارًا يريد أن ينقض فأقامه﴾ [الكهف:٧٧] أى قارب وأشرف، قال الشاعر:

إن دهرًا يلف شملاً بشملى   لزمان قد هم بالإحسان

ووجوه المجاز كثيرة فاقتصرنا على ذكر بعضها وتركنا الباقى لئلا يطول.

واعلم أنه قد ذكر أبو زيد ومن نظر طريقته فصلاً فى الحقيقة والمجاز لا بد من ذكره لأنه يتعلق بذلك أصل كبير فى مسائل الخلاف الذى بينهم وبيننا، قال أبو زيد فى تقويم الأدلة أنواع استعمال الكلام أربعة، حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية.

أما الحقيقة: كل كلام أريد به ما وضع واضع اللغة الكلام له.

والمجاز: كل كلام أريد به غير ما وضع واضع اللغة الكلام به، يقال: حبك لى مجازًا أى هو باللسان لا بالقلب الذى هو معدنه وهذا الوعد منك مجاز لأنه لم يرد به التحقيق قال: وقد ظهر المجاز ظهورًا عظيمًا فى كتاب الله عز وجل ورسائل الكتبة وأشعار العرب حتى كاد يغلب على الحقيقة وجودًا واستحسانًا وبه توسعت اللسان وصلحت ثم قال: فالحقيقة تبقى ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضع اللغة، كالنصوص فى باب الشرع وأما المجاز فلا حاجة بنا إلى سماعه ثبت لغه فلا يعتبر فيه السماع بل يعتبر المعنى الذى اعتبره أهل اللغة فإذا تكلم على ذلك المعنى صح والمجاز آت والاستعارات أمر شائع بين الخطباء والكتبة والشعراء حتى استحق الواحد منهم المدح بإبداع اللغة فإذا تكلم بالاستعارات والتعريضات دل أنه ليس بسمعى. قال: ومن الناس من ظن أن المجاز لا عموم له وهو غلط لأن ما أمكن اعتبار العموم فيه يعتبر ولأن الاستعارة تقم المستعار من اللفظ مقام الحقيقة لذلك المسمى الذى استعير له ولولا هذا لكان المتكلم به مخلاً بالغرض وكان لا يحسن به المتكلم فلما كان المستعار أحسن من

(١) أخرجه مسلم: الإمارة (٣/ ١٥٠٣) ح (١٢٥/ ١٨٨٩)، وابن ماجه: الفتن (٢/ ١٣١٦) ح (٣٩٧٧).

الحقيقة دل أنه مثله فى البيان أو أكثر.

قال: ويتبين مما قلنا أن اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز لأنهما مختلفان لا يجتمعان كالثوب الواحد لا يجوز أن يكون عارية وملكًا قال: ولهذا لم يجعل علماؤنا المس حدثًا لأن الجماع مراد بقوله: ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء﴾ [النساء:٤٣] فبطل أن يكون الحقيقة مرادًا وكذلك قال علماؤنا أن النص المتناول لتحريم الخمر لا يتناول سائر الأشربة لأن الاسم الذى من العنب إذا غلا واشتد حقيقة ولغيره مجاز لاتصال بمعنى مخامرة العقل فلا يدخلان جميعًا تحت هذا الكلام وهذا كلام أبى زيد وخرج على هذا سائل له وذكر غيره ممن ينظر طريقته من جملة العصريين وهو أن المعنى الذى اعتبره أهل اللغة فى المجاز هو أن يكون بين المستعار منه والمستعار، اشتراك فى المعنى وذلك المعنى فى المستعار منه أبلغ وأبين، هكذا قاله أهل اللغة فيما زعمه وحكاه على بن عيسى الربانى صاحب التفسير. قال: وإنما شرطنا هذا لأن ترك الحقيقة مع القدرة على الاستعمال لها والميل إلى المجاز وفيه نوع إيهام وتلبيس لا يجوز إلا لفائدة لا تجوز إلا فى الحقيقة وذلك ما بينا وهو أن يكون فيه زيادة بيان لا توجد فى الحقيقة قال: وهذا مثل قوله فاصدع بما تؤمر، ومعناه امتثل بما تؤمر فقد استعار قوله: فاصدع فى مكان قوله: امتثل والصدع هو: الشق والصدع بمعنى الشق مستعار منه والامتثال مستعار له وقوله: فاصدع مستعار والمعنى المشترك بين الشق هو التأثير فإن الشق له أثر فى الشقوق والامتثال له أثر فى المأمور به إلا أن تأثير الشق فى المشقوق أبين من تأثير الامتثال فى الشق وكأن فى المجاز زيادة بيان، فإن طلب الامتثال بقوله: فاصدع بما تؤمر أبلغ من طلب الامتثال بقوله: فائتمر وكذلك يقال فى بنى آدم أسد لاشتراكهما فى المعنى وهو الشرط فيه وهذا المعنى فى الأسد أبلغ لأنه أشجع الحيوانات وكذلك أيضًا استعارة اسم الحمار فى البليد وزعم على هذا أنه لا يجوز أن يجعل لفظ الطلاق كناية ومجازًا عن العتق لأن هذا الشرط لا يجوز أن يوجد فى هذه الصورة لأن العتق أبلغ فى الإزالة والطلاق دونه[1]، وأما لفظ الهبة أو التمليك يجوز أن يجعل مجازًا فى النكاح[2]؛ لأن

(١) فى هذه المسألة قولان للعلماء: الأول: وهو رواية عن أحمد: لا تعتق وهو قول أبى حنيفة والقول الثانى: تعتق به الأمة إذا نوى العتق وهو قول مالك والشافعى، انظر المغنى (٢٣٧/١٢).

(٢) وهذا قول الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود، انظر المغنى (٤٢٩/٧).

لفظ الهبة والتمليك لإثبات الملك أبلغ من لفظ النكاح ألا ترى أنه يفيد من التمليك ما لا يفيده لفظ النكاح قالوا: ولهذا قلنا فى قوله لعبده وهو أكبر سنًا منه، هذا ابنى إنه يعتق ويصير قوله: هذا ابنى مجازًا عن العتق لاشتراكهما فى المعنى فإن كل واحد من اللفظين يوجب حرية العبد، وقوله: هذا ابنى أبلغ فى إفادة الحرية لأنه يوجب الحرية قبل قوله بزمان كثير، لأنه يولد حرًا لو ثبت ما قال وقوله: أنت حر، يوجب الحرية فى الحال، وكان المعنى فى المستعار منه أبلغ منه فى المستعار لذلك، وصحت الاستعارة قال: وإنما استعملنا على جهته المجاز لأن المجاز أحد قسمى الكلام استعمالاً على ما مرَّ إلا أن الحقيقة ما سبقهما ثبوتًا فإذا تعذرت الحقيقة بصرفه دلالة تعين المجاز مرادًا وحمل الكلام عليه وهذا الذى ذكره لا يعرف فى استعمال المجاز ولم يذكر فى كتاب من كتب اللغة، وإنما الاستعارة فى الكلام ضرب من التوسع وليظهر براعة المتكلم وحسن تصرفه فى الكلام واقتداره عليه، وليس لأن الاستعارة أفادت معنى زائدًا على ما يفيده حقيقة الكلام ألا ترى أنهم تكلموا بالصريح والكناية وقد استكثروا من الكناية على حسب ما استكثروا من الاستعارة. ومعلوم أن الكناية لا تفيد زيادة على ما يفيده الصريح ولا يقال أنهم لما تركوا الصريح مع قدرتهم عليه وجب أن يكون تركهم الصريح إلى الكناية لنوع فائدة لا توجد فيه بل قيل: إنه ضرب من التوسع فى الكلام ونوع من البراعة واللمس واقتدار على تصاريف الكلام وفنونه والدليل على أن ما قالوه ليس بشرط أنهم استعاروا لفظ المس للوطء ولفظ القربان، للدخول ونحن نعلم قطعًا أنه ليس فيه زيادة على ما يفيده لفظ الجماع بل للفظ الجماع والوطء وصريح لفظ النيل من الزيادة على هذه الألفاظ، وكذلك لفظ الخيط الأبيض والأسود استعير لضوء النهار وسواد الليل، وليس لمعناه زيادة على معنى الضوء والظلام، إلا أنا مع هذا كله لا ننكر أن يتفق مثل ما قالوه اتفاقًا فإما أن يكون ذلك من شرطه فلا، وأما قولهم أنه يقال للشجاع أسد، وللبليد حمار، وللشرير كلب، والمعنى الذى استعير لأجله هذه الأسامى أبلغ فى هذه المعانى، قلنا: فى هذه الصورة قدر كاف التشبيه فكأنه قيل شجاع كالأسد وللبليد كالحمار أو شرير كالكلب، وإنما يشبه الشيء بالشيء فى المعنى إذا كان المشبه به أبلغ فى ذلك المعنى فأما الاستعارة باب آخر، وقد ذكرنا أن ما ظاهره ليس بشرط بوجه عام، وأما الذى قالوه فى أول الفصل أن الكلام لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز، وقد بينا وجه صحة ذلك وذكرنا من أصولهم ما ينقض أصلهم الذى زعموه وأما استعمال لفظ

الهبة والبيع فى عقد النكاح فلا يجوز لأن الاشتراك فى المعنى لم يوجد، وكذلك السببية التى يدعونها لم توجد أيضًا لأن ملك المتعة نكاحًا غير ملك المتعة يمينًا ويظهر ذلك بأحكامها فعلى هذا لا تكون الهبة والبيع سببًا لملك المتعة الذى ثبتت بعقد النكاح بوجه ما، وأما لفظ الطلاق فقد بينا صلاحيته كناية ومجازًا عن لفظ العتاق، وأما إذا قال لغلامه وهو أكبر سنًا منه. هذا ابنى فإنما لم يصح عندنا مجازًا عن العتق لأن اللفظ إنما يصلح مجازًا إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له لأنه لغو وهذا باب الكلام وإن قلتم: إن النسب فى الجملة يوجب العتق، فإنما يوجب فى محل يتصور فيه النسب، فأما فى محل لا يتصور فيه النسب فلا يوجب العتق، وإذا لم يوجب العتق لم يمكن استعمال اللفظ مجازًا فى هذا المحل، نعم يجوز هذا المجاز فى معروف النسب لأن النسب فيه متصور فإن لم يثبت كان مجازًا عن العتق فأما فى هذه المسألة فبعيد جدًا.

أيضًا قد بينا وجوه الكلام بقدر ما ذكر فى أصول الفقه والبيان يتعلق بجميعها فنعود الآن إلى ذكر المجمل وما يقع به بيانه وما ألحق بالمجمل وليس منه، فنقول قد ذكرنا حد المجمل وحد المبين وقد قيل: إن المجمل ما لا يستعمل بنفسه فى معرفة المراد به وقيل أيضًا أنه الكلام المبهم الذى لا يطاوع التقييد أولاً ببيان ولا يفهم منه المراد بنفسه حتى قضائه تعين كشف هذه.

وقد قال الأصحاب أن المجمل على أوجه(١):

منها أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شىء بعينه(٢).

كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام:١٤١] .

وكقول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل»(٣) فإن الحق يشتمل على أشياء كثيرة وهو فى هذا الموضع مجهول لا يعرف ولا بد فيه من بيان يتصل به.

---

(١) أى: أقسام المجمل.

(٢) انظر نهاية السول (٢/٥٠٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٩، ١٠)، المحصول (١/٤٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥).

(٣) أخرجه البخارى: الإيمان (١/٩٤، ٩٥) ح (٢٥)، ومسلم: الإيمان (١/٥٢) ح (٣٤/٢١).

ومنها أن يكون اللفظ فى الوضع مشتركًا بين شيئين كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان(١).

ومنها أن يكون اللفظ موضوعًا لجملة معلومة إلا إن دخلها شيئًا مجهول كقوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾ [المائدة:١] فإنه قد صار مجملاً ما دخله من الاستثناء وفى هذا المعنى العموم الذى علم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه ومنها أيضًا أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً مثل ما روى أن النبى ﷺ جمع بين الصلاتين(٢) فى السفر فهو محتمل لأن السفر يحتمل الطويل والقصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وكذلك ما روى أن رجلاً أفطر، فأمره النبى ﷺ بالكفارة(٣) وهذا مجمل لأنه يجوز أنه أفطر بجماع، ويجوز أنه أفطر بالأكل ولا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل فهذه الوجوه لا يختلف المذهب فى إجمالها لافتقارها إلى البيان، واختلف المذهب فى ألفاظ فمنها قول الله عز وجل: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة:٢٧٥] فعلى حد قول الإمام الشافعى رحمه الله هو مجمل لأن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا، والربا هو الزيادة وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وبيان ما يحرم وعلى القول الثانى: ليس بمجمل وهو الأصح لأن البيع معقول فى اللغة، فحمل اللفظ على العموم إلا ما خصه الدليل ومنها الآيات التى ذكر فيها الأسماء الشرعية وهى قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة:٤٣] وقوله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران:٩٧] فمن أصحابنا من قال: هذه الآيات عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه ومن أصحابنا من قال: هى مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها فى اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان مثل قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام:١٤١] وهذا هو

---

(١) نهاية السول (٢/٥٠٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/١١)، المحصول (١/٤٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣، ٥).

(٢) أخرجه البخارى: تقصير الصلاة (٢/٦٧٥) ح (١١٠٧)، ومسلم: المسافرين (١/٤٨٨) ح (٤٢/٧٠٣).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٢/٧٨٢) ح (١١١١/٨٣) وأبو داود: الصوم (٢/٣٢٤) ح (٢٣٩٢).

الأصح لأنا بينا هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشريعة ومنها الألفاظ التى علق التحليل والتحريم فيها على البيان كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ [النساء:٢٣] فقال بعض أصحابنا: إنها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم، وإنما الذى يوصف بذلك أفعالنا، وأفعالنا غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم، ومنهم من قال: إنها ليست مجملة[١] وهو الأصح لأن التحريم والتحليل فى مثل هذا إذا [. . . . .] الأفعال مقصورة فى هذه الأيمان ولا يراد أنه إذا قال لغيره: هذا الطعام، عقل منه تحريم الأكل، وكذلك إذا قال: حرمت عليك هذا الشراب يعقل منه الشراب فصار المراد معقولاً من هذا اللفظ، وما عقل من اللفظ لا يكون مجملاً فصار هذا الطريق أولى من الأول.

ومنها: الألفاظ التى تتضمن النفى والإثبات كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٢]، وكقوله ﷺ: «لا نكاح إلى بولى»[٣]، وكقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[٤]، وكقوله ﷺ: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»[٥] وما شبه هذا.

فقد زعم بعض أصحاب أبى حنيفة: أن هذا مجمل لأن الذى نفاه هو العمل، أو النكاح، أو الصلاة، وهذه الأشياء موجودة لا يمكن نفيها فيكون المراد بالنفى، نفى صفة غير مذكورة فافتقر إلى بيان تلك الصفة وقال الكرخى وأبو عبد الله البصرى: إذا لم يكن المراد به نفى صوة الصلاة والصوم كان المراد بذلك نفى الحكم شرعًا فيجوز أنه أراد به نفى حكم الجواز ويجوز أنه أراد به نفى الفضيلة فلا يمكن الحمل عليها جميعًا لأن نفى الفضيلة من ضرورته وجود الجواز ولأنه مضمر، ودعوى العموم فى المضمر لا يجوز وإذا لم يصح دعوى العموم وجب التوقف إلى أن يعلم المراد، وأما أصحابنا فقد زعموا: أن هذه الألفاظ ليست مجملة وهو الأصح[٦]، لأن صاحب الشرع لا يثبت ولا

(١) انظر المحصول (١/٤٦٦)، إحكام الأحكام (٣/١٤)، نهاية السول (٢/٥١٩، ٥٢٠).

(٢) أخرجه البخارى: بدء الوحى (١/١٥) ح (١) ومسلم: الإمارة (٣/١٥١٥) ح (١٥٥/١٩٠٧).

(٣) أخرجه أبو داود: النكاح (٢/٢٣٦) ح (٢٠٨٥)، والترمذى: النكاح (٣/٣٩٨) ح (١١٠١)، وابن ماجه: النكاح (١/٦٠٥) ح (١٨٨١) والدارمى: النكاح (١/١٨٤) ح (٢/٨٢)، وأحمد: المسند (٤/٤٨١) ح (١٩٥٣٧).

(٤) أخرجه البخارى: الأذان (٢/٢٧٦) ح (٧٥٦)، ومسلم: الصلاة (١/٢٩٥) ح (٣٤/٣٩٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) انظر نهاية السول (٢/٥١٤، ٥١٥)، المحصول (١/٤٦٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٠، ٢١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧، ٨).

ينفى المشاهدات وإنما يثبت وينفى الشرعيات فكأنه ﷺ قال: (لا عمل فى الشرع إلا بالنية ولا نكاح فى الشرع إلا بولى) وذلك معقول من اللفظ، فلا يجوز أن يكون مجملاً.

وزعم جماعة من أصحاب أبى حنيفة أن قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» مجمل، لأن ظاهر اللفظ رفع الخطأ والنسيان والإكراه وهذه الأشياء موجودة قطعًا فيجب أن يكون المراد منه، معنى غير مذكور، فافتقر إلى البيان.

وأما عندنا فالأصح أنه ليس مجمل لأن معقول المعنى فى الاستعمال[1]، ويمكن أن يقال: إنه معقول المعنى لعلة أيضًا لأن المراد من مثل هذا اللفظ رفع المؤاخذة. ألا ترى أنه إذا قال لعبد: (رفعت عنك جنايتك) عقل منه رفع المؤاخذة ورفع كل ما يتعلق بهذه الأفعال من التبعات، وقد روى أن النبى ﷺ قال لأبى رمثة وابنه حين قدما عليه: «أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه»[2] وليس المراد منه رفع صورة الجناية ولكن المراد منه نفى المؤاخذة، فإن معناه لا تؤخذ بجنايته ولا يؤخذ بجنايتك، وزعم بعض أصحاب أبى حنيفة أيضًا فى قوله عز وجل: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨] فقوله: أيديهما مجمل لأنه يجوز أن يقال: إنه أراد من المنكب ويجوز أنه أراد من المرفق ويجوز أنه أراد من الزند، لأن الجميع تناوله باسم قطع اليد، ويقال أيضًا: إذا برى القلم وجرح شيئًا من أصابعه قطع فلان يده.

وقيل فى قوله تعالى: ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن﴾ [يوسف:٣١] إنه أراد بذلك خدش اليدين لا القطع حقيقة.

والصحيح أن الآية ليست بمجملة، بل هى عامة وحملها على القطع من المنكب صحيح لو لم ترد السنة بالقصر على الزند، فقد خص ذلك بدليل دل عليه وقام دليل على التخصيص لا يخرج اللفظ من عمومه.

* * *

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/١٨، ١٩)، المحصول (١/ ٤٧٢)، نهاية السول (٢/٥١٨).

(٢) أخرجه أبو داود: الديات (٤/١٦٧) ح (٤٤٩٥)، والنسائى: القسامة (٨/٤٧) (باب هل يؤخذ أحد بجريرة غيره؟)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٠٢) ح (١٧٥٠٥).

(٣) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٣)، المحصول (١/ ٤٧١) نهاية السول (٢/ ٥٢٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١١).

(فصل)

فيما يقع به بيان المجمل

اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه:

أحدها: بالقول وهو أكبرها وأوكدها كبيان نصيب الزكوات وكقوله ﷺ: «لا قطع فى كثر»، وكقوله « القطع فى ربع دينار فصاعدًا».

والوجه الثانى: بالفعل مثل قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وكقوله ﷺ فى الحج: «خذوا عنى مناسككم».

والوجه الثالث: بيانه بالكتاب كبيانه لأسنان الديات وكذلك ديات أعضاء البدن بالكتاب، وكذلك الزكوات، وكذلك ما بُين بما كتب إلى عماله من الأحكام ومن دعاء الملوك إلى الإسلام.

والوجه الرابع: بيانه بالإشارة مثل قوله ﷺ: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا» يعنى ثلاثين يومًا، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات، وحبس إبهامه فى الثالثة يكون تسعة وعشرون يومًا.

والوجه الخامس: بيانه بالتفسير وهو المعانى والعلل التى نبه بهما على بيان الأحكام كقوله ﷺ فى بيع الرطب بالتمر أينقص إذا يبس؟، وكقوله ﷺ فى قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت».

والوجه السادس: اختص العلماء ببيانه عن اجتهادهم وهو ما قدمت فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به وإما من طريق أمارة يدل عليه(١).

فهذه وجوه البيان والله أعلم.

* * *

(١) انظر المحصول (١/ ٤٧٣، ٤٧٤)، إحكام الأحكام (٣/ ٣٤، ٣٥)، نهاية السول (٢/ ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧)، روضة الناظر (١٦٣)، المعتمد (١/ ٣١١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦، ١٧).

(فصل)

وأما الكلام فى وقت البيان:

اعلم أن لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا اختلاف أيضًا أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطىء إذا نظر فهذان الضربان متفق عليهما لا اختلاف بين أهل العلم فيهما.

وإنما اختلفوا فى تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل فى بيان المجمل وتخصيص العموم ولهذا قال من أصحاب الشافعى أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الإصطخرى وأبو على بن أبى هريرة، وأبو على بن خيران وطائفة من أصحاب أبى حنيفة وهو قول أبى الحسن الأشعرى واختيار القاضى أبو بكر.

والمذهب الثانى: أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فى بيان المجمل وتخصيص العموم وبه قال من أصحاب الشافعى أبو إسحاق المروزى وأبو بكر الصيرفى والقاضى أبو حامد ومذهب طائفة من أصحاب أبى حنيفة وهو قول أكثر المعتزلة.

والمذهب الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم وهذا قول أبى الحسن الكرخى وهو اختيار أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد وبهذا قال أصحاب الشافعى.

والمذهب الرابع: أنه يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان المجمل وبهذا قال بعض أصحاب الشافعى رحمه الله.

والمذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهى ولا يجوز تأخير بيان الأخبار[١]. حكاه الماوردى عن الكرخى وبعض المعتزلة. وعندى أن مذهب الكرخى هو ما قدمنا من قبل، قال الماوردى: ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعى رحمة الله عليه.

مسألة: واعلم أن الذى ننصره جواز التأخير فى الكل وهو المذهب الأول خلافًا لما ذهب إليه طائفة من أصحاب أبى حنيفة وأكثر المعتزلة ونصره عبد الجبار الهمذانى فى العمد وحكاه عن أبى على وأبى هاشم رجلى رجال المعتزلة من المتأخرين.

(١) انظر المحصول (١/٤٧٧)، نهاية السول (٢/٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٤١، ٤٢، ٤٣)، المعتمد (١/٣١٥)، روضة الناظر (١٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٢٠).

قال أبو زيد فى أصوله بعد أن جعل البيـان أربعة أقسام: إن بيان المجمل إذا لم يكن تبديلاً ولا تغييراً يـجوز مقارنًا وطارئًا وذكر أن بيان الاستثناء بيان تـغيير ولا يجوز طارئًا بحال ثم ذكر أن الخلاف بيننا وبين الشافعى فى بيـان الخصوص فعندنا هو من قبيل بيان الاستـثناء فلا يجوز إلا مـقارنًا وعند الشافعـى هو من قبيل بيان المجـمل فيصح مـقارنًا وطارئًا قال: ولهذا قال علماؤنا: إذا قال: أوصيت لفلان بهذا الخاتم ولهذا بفصه بكلام متصل فالفص كله لصـاحب الفص ويكون تخصيصه بيانًا كالاسـتثناء ولو فصل وقال: وأوصيت لهذا بفصه كان الفص بين الأول والثانى ولا يصير بيانًا عند الفصل قال: وأما بيان المجمل مـنفصلاً جائز ألا ترى أن أصحـابنا قالوا فيمن أقـر لفلان على شىء يكون البيـان إليه متـصلاً ومنفصـلاً وهو تفسيـر منهم قالوا: لذلك إذا قـال لامرأته أنت بائن فالبيان إليه ويجوز متصلاً ومنفصلاً وذكر مسائل سوى ما ذكرنا. واحتج من أثبت تأخير بيان المجمل بقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة:٢٢٨] وقال: لا يخلو إما أن يكون أراد منهـا الاعتداد بالطهر إن شـاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأى الأمرين أراده فـقد أراد منهما ما لا سبيل إلى فهمه من اللفظ لأن اللفظ لا يجنى عن التخـير ولا عن واحد منهمـا بعينه وإن قلتم: إنه لم يرد منها شيئًا فهو محال ولم يقل به أحد.

وقالوا أيضًا: لو حسن الخطاب المجمل من غيـر بيان فى الحال لحسن خطاب العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربيـة وكذلك مخاطبة الزنجى بالعربية فيخاطب ثم لا يبين فى الحال وحين قبـح ذلك فليقبح هاهنا أيضًا لأنه لا يعرف السـامع مراد المخاطب بكلامه فإن قلتم: لم يحـسن مخاطبة العربى بالزنجيـة لأن العربى لا يعرف بكلام الزنج شيئًا ويعـرف بكلام المجمل شيئًا وهو أن المتكلم أراد بخطابه إيجاب شىء عليـه أو نهيه عن شىء فى الاسم المشـترك يعلم أن المتكـلم أراد بخطابه أخذ مـعنى الاسم المشتـرك قـالوا: هذا لا يصح لأنه لا يخلو لنا أن يعـتبـروا فى حسن الخـطاب العلم بكل المراد ويعتبروا العلم ببعض المراد فإن اعتبـرتم المعرفة بنقد المراد لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه لا يمكن مع فقد مـعرفة كمال المراد وإن اعتبـرتم المعرفة ببعض المراد لزمكم حسن المخاطبة، العربى بالزنجية لأن العربى إذا عرف بحكمه الزنجى المخاطب له علم أن أراد بخطابه له شيئًا إما الأمر وإما النهى وإما غيرهما فهذا دليلهم المعتمد.

وقال بعضهم: إن المجـمل مع البيان بمنزلة الشىء الواحد مثل المبـتدأ مع خبره ثم لا

يجوز فصل المبتدأ من خبره مثل أن يقول: زيد ثم يقول بعد مدة قائم كذلك هاهنا لا يجوز أيضًا تأخير البيان عن المبين قالوا: وأما تأخير بيان النسخ فنسلم أنه يجوز ولكن للفصل بينهما أن تأخير بيان النسخ لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن أداؤها، وأيضًا فإن النسخ بيان مدة الحكم، وحقيقته سقوط الأمر عنه عند وجود مدة ينتهى إليها والخطاب المطلق يعلم قطعًا أن حكمه يرتفع عنه لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك العموم لأنا لا نعلم خصوصه بإطلاقه وكذلك المجمل لا نعلم بيانه بإطلاقه.

وأما الذين منعوا تأخير بيان العموم وتأخير المجمل فقد قالوا: بهذا المذهب فى كل كلام له ظاهر وذكروا أنه لا يجوز تأخير بيانه.

واستدلوا فى ذلك وقالوا: إن بيان العموم خطاب لنا فى الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب إما أن يقصد أنها منا فى الحال أو لا يقصد ذلك فإن لم يقصد أنها منا بطل كونه مخاطبًا لنا ونحن نعلم أنه باللفظ العام قصد اتهامنا وأنه لو لم يقصد اتهامنا كان عبثًا لأن الفائدة فى الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهام المخاطب بالخطاب لجارت مخاطبة العربى بالزنجية وهو لا يحسنها إذا كان غير واجب إفهام المخاطب على زعمكم وليس من هذا الخطاب إلا ترك إفهام المخاطب، وإن كان أراد اتهامنا فى الحال فلا يخلو إما أن يريد أن يفهم مراده على ظاهر اللفظ وعلى غير ظاهر اللفظ فإن أراد منا أن نفهم على ظاهر اللفظ فلفظه فظاهره العموم وهو مخصوص عنده فقد أراد منا اعتقاد غير الحق وإن أراد منا أن نفهم على غير ظاهره وهو بعد لم ينصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا أن من ما لا سبيل إليه فيكون تكليف لنا كما ليس فى وسعنا وطاقتنا وهذا باطل. قالوا: فعلى هذا لا بد أن يبين لنا الخصوص متصلاً بالعموم أو يشعر بالخصوص وكذلك النسخ لا بد أن يشعر بالنسخ وهذا لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيدًا فى الجملة ولا يكون إغراء باعتقاد غير الحق قالوا: والإشعار بالتخصيص أن يقول: اعلموا أن هذا العموم مخصص ولا يبين ما الخارج عن العموم أو يقول: جوزوا خصوصه حتى أبينه وقال صاحب هذه الطريقة: يجوز تأخير بيان المجمل لأن المجمل لا ظاهر له فلا ينكر الإجمال ثم تأخير البيان لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيد مراده على التفصيل ألا ترى أن زيداً قد يعلم أن فى الدار عمراً بعينه فيكون له غرض أن يعرفه أن فى الدار عمراً ويكون له غرض أن يعلم خالداً أن فى الدار عمراً ويكون له غرض أن يعرفه أن فى

الدار رجلاً ويكره أن يعرفـه أنه عمرو فيقول: إن فى الدار رجـلاً ولا يبين له أنه عمرو ولغرض له كذلك فى المجمل يكون الأمر هكذا وهو أن يريد المخاطب أن يعلم المخاطب أن عليـه حقًا فى الجمـلة ولا يبين فى الحال لمعنى له ثم يبين ذلـك فى ثانى الحال فـهذا معتمد هؤلاء الطائفة.

وأما أبو زيد فقال فى هذا الفـصل: إن لفظ العموم للعموم والاستيـعاب على سبيل القطع بلا احتمـال خصوص كالألف اسم للعدد لكن ذلك العـدد على سبيل القطع بلا احتمـال لغيره فيكون التـخصيص رفعًا للحكم عن بـعضه بعد ثبوته كـما فى الألف إذا استثنى منها شيء فيكون بيان تعيين مثل الاسـتثناء ولا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باللفظ كذلك هذا البيان هذا كله وأما دليلنا فيدل أولاً على وجـود بيان تأخير المجمل والعموم فى الشرع ويـتعلق أولاً بقولـه تعالى: ﴿فـإذا قرأناه فـاتبع قـرآنه * ثم إن علينا بيـانه﴾ [القيامة:١٨، ١٩] وكلمة: (ثـم) للتراخى وقال تـعالى: ﴿إنكم ومـا تعبـدون من دون الله حـصب جهنم أنتم لهـا واردون﴾ [الأنبياء:٩٨] وكـان المراد بذلك الأصنام دون عـيسى والملائكة عليهم السـلام وإنما بين ذلك ببيان التـراخى فإن من المزهر الشاعـر خاصم فى ذلك على ما ورد فى القـصة المعروفـة وقال: (إن دخلها عيـسى والملائكة فنحن ندخل أيضًا) فـأنزل الله تعـالى: ﴿إن الذين سـبقت لهـم منا الحسنى أولئك عـنها مـبعـدون﴾ [الأنبياء:١٠١] وهم يقولـون على هذا الدليل: إن الملائكة وعيـسى لم يكونوا دخلوا تحت الآية لأنه تعالى قال: ﴿وما تعبدون من دون الله﴾ وما لا يعقل ومن لم يعقل وقد كانت الكفرة متـعنتين معارضتهـم فيمكن أن يقال: إن الاحتـجاج صحيح ولو كان الأمـر كما قالوا لبين النبى ﷺ ذلك ولم يسكت حـتى نزل قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ وتعلق الأصـحاب أيـضًا بقوله تعـالى مـخبـرًا عن الملائكة أنهم قـالوا: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ [العنكبوت:٣١] والمراد غير لوط وأهله وتأخيـر البيان إلى أن قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إن فيها لوطًا﴾ [العنكبوت:٣٢] ﴿قالوا نحن أعلم بمن فيـها لننجينه وأهله﴾ قال الله تعالى لنـوح عليه السلام ﴿احمل فيها﴾ [هود:٤٠] يعنى فى السفينة من كل زوجين اثنين وأهلك والمراد غـيـر ابنه وتأخر إلى أن قـال نوح: ﴿رب إن ابنـى من أهلى﴾ [هود:٤٥]، وقال الله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ [هود:٤٦] وهـم يقولون على هذا أن البـيان كـان مـعروفًا بالخـطاب لأن الله تعالى قـال: ﴿إن أهلهـا كـانوا ظالمين﴾ [العنكبوت:٣١] وهذا اللفظ يخـرج لوطًا ومن أسلم معــه من الخطاب وقد قال تـعالى فى

موضع آخر مخبراً عن الملائكة ﴿إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين * إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين * إلا امرأته﴾ [الحجر:٥٨ ـ ٦٠] وكذلك قالوا فى قصة نوح: إن البيان كان مقرونًا لأن الله تعالى: ﴿قال إلا من سبق عليه القول﴾ والجواب عن السؤال ممكن بمراجعة إبراهيم ونوح عليهما السلام ولو كان البيان مقرونًا لم يكن لمراجعتهما وجزائهما عن ذلك معنى وتعلق الأصحاب بقوله تعالى فى خمس الغنائم: ﴿ولذى القربى﴾ [الأنفال:٤١] تأخر البيان فى إخراج بنى عبد شمس وبنى نوفل إلى أن سأل عثمان بن عفان رضى الله عنه وجبير بن مطعم عن ذلك وهم يقولون على هذا: إن آية القربى لا عموم لها لأن القربى تحتمل ضروب قرب وضروب قرابات بنفسه وبأبيه وجده وجد جده إلى آدم عليه السلام فلم يمكن تعميمها وكل لفظ لا يمكن إثبات عمومه يجب التوقف فيصبح البيان فيه متراخيًا وهذا ضعيف لأن القرن معلوم يعرف الاستعمال ولم يكن يخفى عليهم وإنما خفى على هؤلاء الأعتام الجهال الذين خلوا من بعد وعلى هذا الدليل فى المجمل قائم.

وتعلق الأصحاب أيضًا بأمر الله تعالى بذبح بقرة مطلقة فى بنى إسرائيل وتأخير بيان أوصافها إلى أن سألوا وهم يقولون على هذا أنه قد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنهم لو عمدوا إلى بقرة فذبحوها لكفاهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم[١]. ونحن نقول هذا خلاف ظاهر الآية لأن بنى إسرائيل قالوا: ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هى﴾ ثم قالوا ثالثًا ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هى إن البقر تشابه علينا﴾ ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسئلة معنى.

وتعلق الأصحاب أيضًا بما روى أن جبريل قال للنبى ﷺ فى ابتداء الوحى اقرأ فقال: وما أقرأ ولست بقارىء إلى ثلاث مرات وجبريل عليه السلام يكرر القول وهو يجيب هذا وروى أنه كان يغطه حتى بلغ منه الجهد إلى أن قال: اقرأ باسم ربك[٢] فقد أخر البيان. قال الشافعى محتجًا: إن الله تعالى أثبت المواريث بين الناس ثم إن النبى ﷺ بين ألا ميراث بين الكفر والإسلام وبين أيضًا أن الله تعالى أمرنا بالصلاة مطلقًا والزكاة

---

(١) أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم من طرق عن ابن عباس، قاله الحافظ السيوطى، انظر الدر المنثور للسيوطى (١/ ٧٧).

(٢) أخرجه البخارى: التعبير (١٢/ ٣٦٨) ح (٦٩٨٢) ومسلم: الإيمان (١/ ١٣٩) ح (٢٥٢/ ١٦٠) وأحمد: المسند (٦/ ٢٥٩) ح (٢٦٠١٤).

مطلقًا وتأخـر بيان ذلك وأمرنـا بالحج مطلقًا وتأخر بيـان ذلك حتى حج حـجة الوداع وقال: «خذوا عنى مناسككم»[١] وسأل عـمر النبى ﷺ عن الكلالة فقـال: يكفيك آية القيد[٢]. وهى الآية التى فى آخـر سورة النساء وكـان عمر رضى الله عنه يـقول: اللهم من يبين لهم فإن عمر لم يـبين وأمثال هذا تكثر فهذه الظواهر والنصوص دلائل سـمعية وفيها مقتصر لو اقتصرنا عليها ثم مع هذا نبين من الدلائل العقلية ما يدل على ما ذكرناه فنقول: إن البيان ما يجب لتمكن المكلف من إذا ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب وإنما يحتاج إليه قبل التعليق بلا فعل فلم يجب تقديمه عند الخطاب وهو كالاقـتصار على الفـعل فإنه لما كان ليـتمكن من أداء الفعل لم يـجب تقديمه على وقت الحاجة إلى الفعل وأيضًا لو صح تأخير البيان لكان وجه متجه فقد بين المكلف ما أمر به وذلك يقتضى فتح الخطاب إذا لم يبين المكلف وإن بين له ولا يقال: إنه إذا لم يبينه فقد أتى بالجهل من قبل نفسه بخـلاف إذا لم يبين له ذلك وذلك لأن الجهل لا يختلف سواء أتى الإنسان ذلك من قـبل نفسه أو من قبل غـيره إلا أن الإنسان سقط تكليـفه إذا مات سواء أماته الله تعالى أو قتل نفسه.

ودليل آخر معتمد أنه لو قبح تأخيـر البيان لكان وجه متجه أنه لا يمكن للسامع له أنه يعرف به كمال المراد ولو قبح ذلك لقبح تأخير بيان النسخ أيضًا لأنه فى معناه وهو أنه لا يعرف به كمال المراد مثل التخصيص.

يبينه: أن النسخ تخصيص من حيث الزمان، وتخـصيص العموم تخصيص من حيث الأعيان.

أما الجواب عن دلائلهم: أما ما تعلقوا به من أنه أمر بالاعتداد.

قلنا: نقـول إن الله عز وجل إنما أراد بالآية اعـتداد الـنساء بواحـد بعينه من الطهـر والحيض إلا أنه لو لم يرد من المخـاطبين أن يفهموه فى الحـال لأنه لم يدلهم فى الحال بلفظ الحيضة فيريد منهم فهمـه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فهم الجملة كما لو كان اعتد بواحد من أحـد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسـأبين ذلك وكما لو قال

(١) أخرجه مسلم: الحج (٢/ ٩٤٣) ح (١٢٩٧/٣١٠) وأبو داود: المناسك (٢/ ٢٠٧) ح (١٩٧٠) وأحمد: المسند (٣/ ٣٩٠) ح (١٤٤٣٢).

(٢) أخرجه مسلم: الفـرائض (٣/ ١٢٣٦) ح (١٦١٧/٩)، وابن ماجـه: الفرائض (٢/ ٩١٠) ح (٢٧٢٦)، وأحمد: المسند (١/ ٣٣) ح (١٨٠).

القائل لغيره: اضرب رجلاً واعلم أنه رجل معين، وسأبين ذلك وكما لو علم أن زيداً فى الدار وأراد إعلام عمرو أن فى الدار رجلاً فإنه قد عنى به زيداً ولم يرد أن يعرفه أنه زيداً.

وأما الثانى: الذى قالوه وهو تعلقهم بكلام العربى الزنجى بالعربية أو الزنجى العربى بالزنجية فهذا تعلق فاسد والفرق بين الموضعين أن العرب لا تعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطبه به منفصلاً عن بيان لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمراً أو نهيًا أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك، والسامع من العرب غير متمكن من معرفة ذلك وأما هاهنا فإن المخاطب بالمجمل متمكن من معرفة ما يفيده الخطاب فى الجملة فإنه يعلم أنه أمر أو نهى أو خبر أو استخبار أو غير ذلك وكذلك يعرف ما وضع له الاسم المشترك لأنه وضع لواحد من هذين على انفراده وتصور هذا فى القرء فإنه يعلم أنه يريد بالخطاب إما الاعتداد بالطهر أو الاعتداد بالحيض. ألا ترى: أن القائل إذا قال للمرأة: أريد منك أن تعتدى بشىء يعنى من شيئين إما الطهر وإما الحيض فإنها قد فهمت معنى هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض وأنها مأمورة بالاعتداد بأحد هذين وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام:١٤٢] يفهم المخاطب أن المراد بالخطاب إيجاب شىء فى ماله وهذا مثل قول القائل: فى الدار رجل فإنه يعلم بهذا وجود شخص بوصف الدخول فى الدار وإن لم يعلم حقيقة وهذا لأن الأمر ابتلاء فإذا لزمه أن يعتقد أن الله تعالى أراد منه حقًا فى ماله وقد حصل الابتلاء وهذا لعلة أعظم من الابتلاء بالعقل.

قال أبو زيد فى أصوله: وهذا كما أن فى القرآن ما هو متشابه أجبنا عن بيانه وقد صح وروده لإيجاب اعتقاد الحقيقة فى الجملة قال: ولهذا لو قال لفلان على شيئًا يكون البيان إلى المقر منفصلاً ومتصلاً لأنه تكلم بكلام مجمل وإذا قال: لفلان على ألف درهم وفى البلد نقد يختلف كان البيان إليه منفصلاً ومتصلاً وإذا قال لامرأته: أنت بائن فالبيان إليه متصلاً، ومنفصلاً وأما كلامهم فى منع تأخير بيان التخصيص للعموم فنحن نقول إذا ثبت جواز بيان تأخير المجمل ثبت جواز تأخير بيان التخصيص لأن فى الموضعين الموجود بيان متصل بما يحسن فيه البيان.

والذى قالوا: إنه يريد إفهام المخاطب أو لا يريد.

قلنا: يريد به إفهامه وقد فهم بالمجمل شيئًا فى الجملة وهو الخطاب بإيجاب شىء

عليه وفارق هذا فصل المتكلم بالزنجي مع العربي لأنه لا يفهم منه شيئًا ما.

وأما قوله: إنه كيف يريد إفهامه مقتضى اللفظ من العموم وإن لم يتصل به دليل يوجب التخصيص والخطاب على هذا الوجه حسن، ألا ترى: أن لو صرح به حسن فكذلك إذا لم يصرح به وأراده صح أيضًا وعلى أن فصل النسخ داخل على ما قالوه وليس لهم على فصل النسخ عذر بيان وقولهم: إنه يموت هوش[1] لأن أمده ينقضي بموته إذا مد كل إنسان مدة حياته وأما النسخ فيه قطع الأمد الموت إنهاء الأمد فكيف يتشابهان وأما الذى قالوا إنه لا بد من إشعاره بالنسخ فنقول: مخترع لم يقل به أحد ويبطل بما ورد من نسخ تحليل الخمر ونسخ التوجه إلى بيت المقدس وما أشبه ذلك فإنه قد صح هذه الوجوه من النسخ ولم يتقدم إشعار بذلك من قبل ولا يمكنهم دعوى وجوده فبطل هذا وأما طريقة أبى زيد فضعيفة ولا نسلم أن لفظ العموم فيما يتناوله من الأعيان مثل لفظ الألف فى الأعداد التى اشتمل عليها وإنما العموم مجرد ظاهر فيما يتناوله من الأعيان وهو محتمل الخصوص وتأخير بيان التخصيص عنه لا يمنع منه شرع ولا عقل وهذا خير الكلام فى البيان وما يتصل به القول فى أفعال الرسول ﷺ وما يتصل بها يذكر أو لا مقدمه فنقول: اعلم أن الأفعال على ضربين:

أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوه وهو كبعض أفعال التناهى وبعض أفعال الناس فقد لا توصف بحسن ولا قبح وهذا الفعل الذى لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل النائم والساهى وأما ما يكون من أفعال الساهى فيه مضرة أو منفعة فقد قال بعضهم: إنه لا بد أن يوصف بالحسن أو القبح وقال بعضهم: لا يوصف بشيء من ذلك وهذا هو الأولى لأن الحسن والقبح يتبع التكليف فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله بشيء من هذين وعلى هذا كل فعل يفيد زمن لا تكليف عليه.

وأما الضرب الثانى: وهو أفعال المكلفين فينقسم خمسة أقسام: واجب، وندب، ومباح، ومحظور، ومكروه وقال بعضهم ينقسم إلى: قبيح، وحسن ثم ينقسم القبيح إلى مكروه ومحظور والحسن إلى مباح وندب وواجب وقد بينا حدود هذه الأشياء ثم اعلم أن الواجب والندب والمباح يصح وقوعها من جميع المكلفين فأما المحظور فقد اتفقوا على صحة وقوع ذلك من بنى آدم وهل يصح وقوع ذلك من الملائكة فذهبت

(١) قال صاحب القاموس: والهوشة الفتنة والهيج والاضطراب، وهوش كسمع اضطراب أو صفر بطنه، القاموس المحيط (٢/ ٢٩٤).

المعتزلة[1] وكثير ممن سواهم إلى أنه لا يصح وقوع ذلك منهم وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم:٦] وعند أهل السنة أنه يصح وقوع ذلك منهم بدليل قصة إبليس وقد كان من الملائكة وقصة هاروت وماروت وقد كانا من الملائكة. وأما قوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم:٦] فيجوز أن يكون ذلك فى طائفة منهم أو فى زمان مخصوص والله أعلم. وأما الأنبياء عليهم السلام فلا يصح منهم وقوع الكبائر لعصمة الله تعالى إياهم عن ذلك فأما الصغائر فقالوا: لا يصح منهم وقوع ما ينفر عنهم مثل الكذب وما يضع من أقدارهم وما يدعوا إلى البعد عنهم مثل الغلظة والفظاظة ولا يصح منهم أيضًا وقوع ما ورد السمع بحظره عليهم من الكبائر وقول الشعر فى حق نبينا ﷺ.

وعندى: أن هذا الحد لا يصح فى حق سائر الأنبياء وقد ورد السمع بحظر الأكل من الشجرة وصح منه ذلك وأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فقد أبى بعض المتكلمين وقوع ذلك من الأنبياء أيضًا، والأصح أن ذلك يصح وقوعه منهم ويتداركون ذلك إبان موته قبل اخترام المنية وأما الخطأ والسهو فيجوز وقوع ذلك من الأنبياء وقد حمل كثيرًا مما فعلوه مما حكى الله تعالى عنهم على ذلك وفى الباب خطب كثيرة وليس هذا موضعه.

وإذا تقرر هذا رجعنا إلى أفعال الرسول ﷺ فنقول: أفعاله على ثلاثة أضرب:

أحدها: حركاته التى تدور عليها هواجس النفوس كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فلا يتعلق بذلك أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة.

والضرب الثانى: أفعاله التى لا تتعلق بالعبادات كأحواله فى مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته فيدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب.

وأما الضرب الثالث: ما اختص بالديانات وهو على ثلاثة أضرب :

أحدها: ما يكون بيانًا.

والثانى: ما يكون تنفيذًا وامتثالاً.

والثالث: ما يكون ابتداء شرع فأما البيان فحكمه مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجبًا كان البيان واجبًا وإن كان ندبًا كان البيان ندبًا ويعرف أنه بيان بأن يصرح بأنه بيان كذلك ويعلم فى القرآن أنها مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم أن

---

(١) انظر المعتمد (١/٣٤٢) المحصول (١/١/٥٠١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/٢٤٢)، نهاية السول (٣/٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٧).

هذا الفعل بيان لها. والثاني: أن يفعل امتثالاً وتنفيذًا له فيعتبر أيضًا بالأمر وإن كان الأمر على الوجوب علمنا أنه فعل واجبًا وإن كان الفعل على الندب علمنا أنه فعل ندبًا. والثالث: أن يعمل ابتداء من غير سبب ولم يوجد منه فى ذلك أمر باتباع ولا نهى عنه فاختلف أصحابنا فى ذلك على ثلاثة مذاهب وكذلك سائر الفقهاء والمتكلمين وهذا الاختلاف فيما يرجع إلى حقوق الأمة:

المذهب الأول: أن اتباعه فى هذه الأفعال واجب على الأمة إلا ما خصه ذلك وهذا مذهب مالك والحسن وبه قال من أصحاب الشافعى أبو العباس بن سريج والإصطخرى وأبو على بن أبى هريرة وأبو على بن خيران وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعى رحمة الله عليه وبهذا قال من أصحاب أبى حنيفة أبو الحسن الكرخى وهو قول طائفة من المتكلمين.

والمذهب [الثانى][1]: المستحب للأمة اتباعه فى هذه الأفعال ويندب إلى ذلك ولا يجب وهو قول الأكثر من أصحاب أبى حنيفة وهو قول أكثر أهل المعتزلة وبه قال من أصحاب الشافعى، أبو بكر الصيرفى وأبو بكر القفال.

والمذهب [الثالث][2]: أن الأمر فى ذلك على الوقف حتى يقوم دليل على ما أريد منا فى ذلك وإلى هذا ذهب أكثر الأشاعرة واختاره من أصحاب الشافعى أبو بكر الدقاق وأبو القاسم بن كج[3].

---

(١) سقط من الأصل.

(٢) ثبت فى الأصل (الأول).

(٣) لا خلاف بين العلماء فى أن أفعاله ﷺ:- إذا كانت مما تقتضيه الجبلة والطبيعة كالقيام والقعود والأكل والشرب، لا تدل إلا على الإباحة بالنسبة له ولأمته.
ولا خلاف بينهم أيضًا فى أن ما ثبت من الأفعال خاصًا به عليه السلام لا يتعداه إلى أمته كتزوجه بأكثر من أربع نسوة ودخوله حلالاً ووجوب التهجد والمشاورة.
ولا نزاع بينهم أيضًا فى أن فعله المبين للمجمل الذى علمت صفته من الوجوب والندب يكون حكمه حكم ذلك المجمل الذى بينه الفعل فإن كان واجبًا كان الفعل واجبًا وإن كان مندوبًا كان الفعل مندوبًا لأن المبين يأخذ حكم المبين.
وإنما الخلاف بينهم فى أفعاله عليه السلام التى لم يقم دليل على اختصاصها به وليست من الأفعال التى تقتضيها الطبيعة البشرية ولم تكن بيانًا لمجمل معلوم الصفة.
وجملة ما قالوه فى ذلك أن الفعل إذا لم تعلم صفته من الوجوب أو غيره إما أن يظهر فيه قصد القربة أو لا يظهر فيه ذلك.
=

= فإن ظهر فيه قصد القربة ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: أنه يفيد الندب، وهو المختار للإمام الرازى، والبيضاوى وابن الحاجب.

ثانيهما: أنه يفيد الوجوب، وهذا القول نقله القرافى عن مالك رضى الله عنه.

وإن لم يظهر فى الفعل قصد القربة: ففيه أقوال أربعة القول الأول: يدل على الإباحة، وإليه ذهب الإمام مالك، وابن الحاجب وجماعة.

ووجتهم فى ذلك: أن الفعل باعتبار صدوره عن النبى ﷺ لا يخلو حكمه عن واحد من أمور ثلاثة: الوجوب، أو الندب أو الإباحة، ولا يكون فعله محرمًا، لأنه كبيرة، والرسل معصومون من الكبائر، ولا يكون مكروهًا كذلك، لأن صدور المكروه من عدول المسلمين نادر فكيف بمن هو أشرف الخلق أجمعين، ولا شك أن كلاً من الوجوب، والندب جانب الفعل فيه أرجح، وجانب الترك مرجوح والأصل استواء الفعل والترك من غير رجحان لأحدهما على الآخر: فلا يكون الفعل واجبًا، ولا مندوبًا، لأن ذلك خلاف الأصل، وهو لا يثبت إلا بدليل، والمفروض أنه لا دليل لواحد منهما. فلم يبق إلا الإباحة. نوقش هذا: بأن الغالب فى أفعاله عليه السلام التى علمت صفتها الوجوب، أو الندب، والإباحة قليلة بالنسبة إليهما. فإذا وجد فعل لم تعلم صفته وجب أن يلحق بالكثير الغالب، وهو الوجوب أو الندب، ولا يلحق بالقليل وهو الإباحة، لأن الحمل على القليل فيه عمل بالمرجوح، وترك للراجح، وهو مخالف لما تقتضيه العقول السليمة، وبذلك تنتفى الإباحة، ويثبت إما الوجوب، أو الندب.

القول الثانى: يدل على الندب وإليه ذهب الشافعى واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾.

ووجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى قال: (لكم)، ولم يقل: (عليكم). وهذا مشعر بأن الاقتداء به عليه السلام فى الفعل الذى لم يقم دليل على وجوبه. ليس واجبًا، لانتفاء ما يدل على الوجوب، وهو: (عليكم)، ووصف الأسوة بأنها حسنة، وذلك يوجب رجحان الاقتداء به عليه السلام على ترك الاقتداء به. فتنتفى الإباحة لانتفاء استواء الطرفين «الاقتداء، وعدم الاقتداء» كما ينتفى كل من التحريم والكراهة، لأن جانب الترك فيها راجح، والثابت من الآية ترجح جانب الفعل. فلم يبق بعد ذلك من الأحكام إلا الندب وهو المطلوب.

نوقش ذلك بأن التأسى والاقتداء، والمتابعة ألفاظ مترادفة معناها: الإتيان بمثل الفعل الذى فعل على الوجه الذى فعل عليه من الوجوب أو الندب أو الإباحة. فهذه الأمور الثلاثة لا تكون إلا فى الفعل المعلوم الجهة وبما أننا نتكلم فى الفعل الذى لم تعلم جهته تكون الآية فى غير محل النزاع.

القول الثالث: يدل على الوجوب، وإليه ذهب بعض الشافعية كابن سريج، وابن خيران، وأبى سعيد الإصطخرى.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والإجماع:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه﴾.

ووجه الاستدلال أن ﴿اتبعوه﴾ فى الآية أمر، والأمر يدل على الوجوب، لأنه لا قرينة تصرفه =

مسألة : التأسي برسول الله ﷺ عندنا واجب في القرب:

وعند من ذكرناه لا يجب[(١)]. واستدل من ذهب إلى ذلك بوجوه من الدليل وقالوا تقدم أولاً معنى التأسي فمعناه: أن يفعل صورة ما فعله على الوجه الذى فعله لأجل أنه فعل وما لم يكن على هذا الوجه لا يكون تأسيًا وقالوا يدل أولاً أنه لا يجب علينا أن

= عنه إلى غيره. فكانت متابعة الرسول واجبة من غير فرق بين ما علمت صفته وما جهلت، وبذلك يكون الفعل غير معلوم الصفة واجبًا. ويجاب عن هذا: بأن الآية فى غير محل النزاع، لأن المتابعة كما تقدم لا تتحقق إلا فى الفعل الذى علمت جهته، وموضوع الخلاف الفعل مجهول الجهة.

وأما الإجماع: فإن الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال بعد أن كانوا مختلفين فيه، ومستندهم فى الاتفاق قول عائشة رضى الله عنها لمن سألها عن ذلك: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا». فلو كان فعله عليه السلام غير مفيد للوجوب ما أجمع الصحابة على وجوب الغسل مما ذكر لمجرد فعله عليه السلام ذلك، ولوجد منهم من يقول بالندب، أو الإباحة، لأن الفعل من حيث هو محتمل وأجيب عن هذا بأن الصحابة لم يجمعوا على ذلك لمجرد الفعل. بل لأن فعل الرسول ﷺ هذا يعتبر من باب المناسك وهم مأمورون بأخذ المناسك عنه لقوله عليه السلام: «خذوا عنى مناسككم». فيكون فعله عليه السلام مبينًا لواجب. فيكون واجبًا تبعًا لما بينه، وبذلك يكون الدليل فى غير محل النزاع كذلك، لأن الفعل المبين لما هو معلوم الصفة ليس من محل النزاع.

القول الرابع: وهو المختار للبيضاوى، والصيرفى وجماعة. الوقف بمعنى أنه لا يحكم لا بالوجوب، ولا بالندب، ولا بالإباحة. حتى يدل الدليل الخاص على واحد من هذه الأمور.

ووجهتهم فى ذلك: أن فعله عليه السلام محتمل للوجوب، والندب، والإباحة، وأنه ليس خاصًا به: بل الأمة مثله فى ذلك، ومحتمل لأن يكون خاصًا به. فلا تكون الأمة تابعًا له فيه، وليس هناك ما يعين واحدًا من هذه الأمور السابقة. فوجب التوقف، وعدم الحكم بشىء بخصوصه حتى يقوم الدليل عليه دفعًا للتحكم.

ويمكن لأصحاب المذاهب السابقة أن تناقش هذا الدليل. فتمنع احتمال الخصوصية. بأن الأصل عدمها ثم يعين كل واحد منهم ما اختاره من الندب، أو الإباحة أو الوجوب بالدليل الذى ساقه عليه. فلا يتم للواقف مدعاه وللواقف أن يرد هذه المناقشات: بأن الأدلة السابقة لم تسلم من المناقشات. فلم تثبت مدلولاتها فلا عبرة بها، وبذلك يسلم دليل الواقف مما ورد عليه ويترجح مذهبه لترجيح دليله، انظر البرهان (١/٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩)، وإحكام الأحكام للآمدى (١/٢٤٥)، والمعتمد (١/٣٤٣)، نهاية السول (٣/١٧)، المحصول (١/٥٠٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٨٨، ٨٩، ٩٠).

(١) انظر البرهان (١/٤٨٨)، المحصول (١/٥١١)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٢٤٥)، المعتمد (١/٣٥٣، ٣٥٤)، نهاية السول (٣/١٨، ١٩).

نفعل مثل ما فعله على جهة الواجب فنقول: إنه لا يجوز أن يعلم ذلك بالعقل لأنه لو علم ذلك بالعقل لكان من أحد الوجهين أما أنه لا يجوز أن يختص بوجوب شىء عليه وما وجب عليه لا بد من كونه واجبًا علينا أو لأنا إذا لم نتبعه فى أفعاله أدى ذلك إلى التنفير عنه والأول باطل لأنه عليه السلام إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة حتى نعلم شياعه فى جميع الناس وهذا لأنه ليس يجب اشتراك المكلفين فى المصالح فيجوز أن يكون هذا الفعل مصلحة له ولا يكون مصلحة لنا ألا ترى أنه قد أبيح له ما لم يبح لنا مثل العدد فى الأنكحة والصفى من المغنم وغير ذلك وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والوتر والتضحية وغير ذلك والثانى باطل لأنه إما أن يقال: إن التنفير يحصل إذا فارقناه فى فعل واحد أو يحصل إذا فارقناه فى جميع الأحوال والأول لا يصح لأن المفارقة قد حصلت فى أشياء كثيرة مثل المفارقة فى صلاة الضحى والمناكح فقد حصل التنفير إذًا والثانى لا يصلح لأنه إذا كان التنفير يحصل بالمفارقة فى جميع الأفعال لا فى بعض الأفعال فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا ما تعبدنا به من أفعاله وبين ما لم نتعبد به ولأنه لو قال: اعلموا إنما تفعلوه مصلحة لكم دونى أو ما أفعله مصلحة لى دونكم لم يكن هذا مؤديًا إلى التنفير فكذلك ما ذكرناه لا يؤدى إلى التنفير أيضًا.

قالوا: وليس الأفعال كالأقوال من الأوامر والنواهى لأن الأقوال موضوعة لمعان معلومة على ما ذكرناه من قبل فإذا لم يقتض ذلك الإيجاب أو التحريم علينا إذا كان أمرًا ونهيًا يطلب معانيها وهذا لا يوجد فى الأفعال لأن الأفعال مفيدة صحيحة فى حق فاعليها فالقول فى ترك إيجاب أمثالها علينا لا يؤدى إلى إبطالها وإلغائها وإذا ثبت أنه لا يجب التأسى به من حيث العقل وإن عرفنا أنه فعل واجبًا فكيف يجب علينا أنه فعل ما فعل على وجه الوجوب وهذا لأنا إذا لم نعلم الجهة التى فعل عليها لم يكن ما يفعله تأسيًا لوجه ما، ألا ترى أنه لو صار واجبًا فتطوعنا لم نكن متأسين به وكذلك إذا فعل تطوعًا وفعلنا فرضًا لم نكن متأسين به أيضًا، وحرفهم فى هذا الدليل أنه لا دليل على ما قلتم من وجوب التأسى لا من حيث العقل ولا من حيث السمع فسقط لعدم الدليل واستدلوا أيضًا بأنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه، وحين لم يكن دليلاً عليه فلا يكون دليلاً علينا لدل أنه كان واجبًا عليه لأنا إنما نفعله تبعًا له. فإذا لم يدل على أنه كان واجبًا عليه فالأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا

مثله وإذا ثبت انتفاء الوجـوب علينا مجرد فعله فقد قـال بعضهم: إن فعله[١] يدل على الإباحة لأنها أقل الأحوال[٢].

وقل بعضهم[٣] يدل على الندب[٤] لأن الكلام فى القرب وأدنى أحوال القرب الندبية فأخذنا بهـا أخذ باليقين ومنهم من يوقف ليقوم الدليل على أحـد هذه الأمور وأما دليلنا فاعلـم أن المعتمـد هو الاستـدلال بالشرع فى وجـوب الاتباع والدليل على ذلـك قوله تعالى: ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ [الأعراف:١٥٨] وقال تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبى الأمى﴾ [الأعراف:١٥٧] الآية وقال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله﴾ [آل عمران:٣١] فأمر الله تعالى فى هذه الآيات باتباعـه واتباعه قد يكون فى قوله وقد يكون فى فعله فكان بيان الشريعة من جهته واقعًا بالأمرين جميعًا ألا ترى أنه ﷺ قال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»[٥] وقال: «خـذوا عنى مناسككم»[٦] والصـلاة والحج من الأحكام المجملة وقد حصل بيانها بالفعل فثبت أن مجمل الفعل فى البيان محل القول وأن من اتبعـه فى فعله كان كـمن اتبعه فى قـوله وإنما يكون بيان الفعل أوكـد من بيان القول.

ألا ترى: أنه إذا أمر بشىء فأراد تحقيقه حققه بفـعله كحلقه حين أحصر عام الحديبية وقد كـان أمر فلم يفعلوا وتربصـوا وتوقفوا فـلما فعل رسـول الله ﷺ تبادر الناس عند ذلك إلى الحلق فدل أن الفـعل من المكانة فى القلوب ما ليس للقـول ومما يدل أن محل فعله محل قوله أنه عليه السلام لما سئل عـن القبلة للصائم فقال: «أنا أقبل وأنا صائم» فقال السـائل: إنك لست كأحدنا فغـضب وقال: أرجو أن أكون أخـشاكم لله وأعلمكم بحدود الله»[٧] ولما قيل لابن عـمر: إن ناسًا يقولون: إذا قـعدت لحاجـتك فلا تستـقبل

---

(١) أى: المجرد.

(٢) وهذا مذهب مالك وجزم به الإمام الرازى، انظر نهاية السول (٣/ ٢١).

(٣) وهو قول الشافعى، انظر نهايه السول (٣/ ٢١).

(٤) وقد قال بالوجوب أبو سعـيد الإصطخرى وابن خيران من الشافعية واختـاره الإمام فخر الدين الرازى فى معالم السنة، انظر نهاية السول (٣/ ٢١، ٢٢).

(٥) أخـرجه البـخارى: الأذان (٢/ ١٣١) ح (٦٣١)، والدارمى: الصـلاة (١/ ٣١٨) ح (١٢٥٣)، وأحمد: المسند (٥/ ٦٥) ح (٢٠٥٥٥).

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) أخرجـه مسلم: الصيـام (٢/ ٧٧٩) ح (٧٤/ ١١٠٨)، ومالك فى الموطأ: الصيام (١/ ٢٩١ ـ ٢٩٢) ح (١٣).

القبلة ولا تستدبرها قال: لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ على اليقين مستقبل بيت المقدس لحاجته[(١)]. فاستدل ابن عمر بذلك على جواز فعله ودل به على بطلان قولهم وأجزاء مجزءاً قوله لوروده بإطلاقه وإباحته وقد قال عامة أهل العلم: قوله ﷺ: «إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين»[(٢)] بفعله حين أم قاعداً فى مرضه الذى توفى فيه وهم قيام وغفلوا أن نسخ القول واقع بالفعل منه وأنهما فى بيان الشريعة على السواء وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من أصبح جنبًا فقد أفطر»[(٣)] ثم زاد أنه منسوخ بما روى أنه كان يصبح جنبًا ثم يغتسل ويتم صومه وكذلك زاد أنه قوله ﷺ: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[(٤)] منسوخ بترك جلد ماعز والغامدية وأن قوله فى السارق «فإن عاد فاقتلوه»[(٥)] منسوخ بترك قتله حين أتى فى المرة الخامسة ومن هذا الباب جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة[(٦)]، وليس فيه إلا فعله فقط. وروى الشافعى رحمه الله فساد الصلاة بتركه[(٧)]. ومما يزيد ما قلناه بيانًا أن النبى ﷺ لما خلع نعله فى صلاته خلع أصحابه نعالهم فلما سلم قال: «ما لكم خلعتم نعالكم» فقالوا: رأيناك خلعت نعلك فقال: إن جبريل أخبرنى أن بهما قذراً[(٨)]. وأيضًا فإن عمر رضى الله عنه لما قَبَّل الحجر قال: إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك[(٩)]. فيرى أن متابعته على الظاهر من فعله واجبة مع علمه أنه لا يقع فيه أكثر من الاتباع وأمثال هذه الأخبار كثيرة فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية فى بيان الشرع

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (١/٢٩٧) ح (١٤٥)، ومسلم: الطهارة (١/٢٢٤) ح (٦١/٢٦٦).
(٢) أخرجه البخارى: الأذان (٢/٢٠٤) ح (٦٨٩)، ومسلم: الصلاة (١/٣٠٨) ح (٧٧/٤١١).
(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٢/٧٧٩) ح (٧٥/١١٠٩) بلفظ «من أدركه الفجر جنبًا فلا يصم» ومالك فى الموطأ: الصيام (١/٢٩٠) ح (١١)، ولفظ الحديث عند «مالك».
(٤) أخرجه مسلم: الحدود (٣/١٣١٦) ح (١٢/١٦٩٠) وأبو داود: الحدود (٤/١٤٢) ح (٤٤١٦)، والترمذى: الحدود (٤/٤١) ح (١٤٣٤) وابن ماجه: الحدود (٢/٨٥٢) ح (٢٥٥٠).
(٥) أخرجه أبو داود: الحدود (٤/١٤٠) ح (٤٤١٠) والنسائى: السارق (٨/٨٣) (باب قطع اليدين والرجلين من السارق)، انظر نصب الرايه (٣/٣٧١).
(٦) أخرجه البخارى: الجمعة (٢/٤٧١) ح (٩٢٨) ومسلم: الجمعة (٢/٥٨٩) ح (٣٤/٨٦٢).
(٧) انظر روضة الطالبين (٢/٢٧).
(٨) أخرجه أبو داود: الصلاة (١/١٧٢) ح (٦٥٠)، والدارمى: الصلاة (١/٣٧٠) ح (١٣٧٨)، وأحمد: المسند (٣/١١٣) ح (١١٨٨٣).
(٩) أخرجه البخارى: الحج (٣/٥٤٠) ح (١٥٩٧)، ومسلم: الحج (٢/٩٢٥) ح ٢٥٠/١٢٧٠).

مجرى أقـواله ومن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعتـقدون ذلك ويرون أن المبادرة إلى أفعاله فى المتابعة مثل المبادرة إلى أقـواله وقد دل على هذا الأصل الكبير قـوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ [النور:٦٣] وأمره هو شأنه وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله. ألا ترى إلى قـوله تعالى: ﴿لتنبئنهم بأمرهم هذا﴾ [يوسف:١٥] أى: شأنهم، وإلى قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ [هود:٩٧] أى: شأنه وطريقته ومذهبه وقال النبى ﷺ: «من أدخل فى أمـرنا مـا ليس فيـه فهـو رد»[1] يريد دينه وشريعـته وأقواله وأفعاله وإن ادعوا أن الأمـر حقيقة فى القول مجـاز فى الفعل نقول فى هذا الموضع لما كان المعنى الـثانى كان منتظمًا بالـقول والفعل على وجـه واحد ودل أيضًا قـوله تعالى: ﴿لقد كـان لكم فى رسول الله أسـوة حسنة﴾ [الأحزاب:٢١] وهذا على الإلزام والإيجـاب بدليل أن أتبعـه قوله: ﴿لمن كـان يرجـوا الله واليوم الآخـر﴾ [الأحزاب:٢١] وهذا وعـند التعـقيب بالمواعيد دلـيل الوجوب ويبين هذا الجواب عن قـولهم أنه لو كان المراد بالآية الإيجاب لقـال لقد كان عليكم ولم يقل لكم لأن الذى قلناه من ذكـر الوجوب واللزوم والشىء الواجب علينا إذا فعلناه كتب لنا أمره فـهو لنا من هذا الوجه وقد دل أيضًا على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿فلما قـضى زيد منها وطرًا زوجناكهـا لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرًا﴾ [الأحزاب:٣٧] فجعل فعله ﷺ علمًا على القـدرة والأسوة وثـبت بالآية أن الائتـساء به ﷺ ثابت عـلى العمـوم حـتى ورد دليل الخصـوص ألا ترى: أنه لما جاء الخـصوص قـال تعالى: ﴿إن أراد النبى أن يسـتنكحهـا خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب:٥٠] فثبت أن الائتساء وجب شرعًا والذى ذكرناه يعرف من الدلائل القطعية التى يحرم خلافها ولا يدخل الاجتهاد فى تجاوزها وعلى هذا الأصل الذى ثبتناه لا يحـتاج إلى الجواب عن شىء من كـلامهم لأنهم إذا ادعوا انتـفاء الوجوب من حـيث العقل ونحن ادعينا وجـوبه من حيث الشرع ولا مـلاقاة بين طرفى الدليلين فـوقعت الغنية عن الاشـتغـال بما ذكروه وأوردوه والله المشكور بالهـداية إلى ما يوافق السنة فإن ذكروا شـيئًا اختص به النبى ﷺ نقول: قام دليل التـخصيص مع ذلك فلا يدخل على الأصل الذى أصلناه.

فإن قيل: لو كان الفعل منه ﷺ على الوجوب لكان الترك على الوجوب قلنا: نقول

---

(١) أخرجه البخارى: الصلح (٥/ ٣٥٥) ح (٢٦٩٧)، بلفظ «من أحـدث فى أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد». ومسلم: الأقضية (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨/١٧) ولفظه لفظ البخارى.

إذا ترك النبى ﷺ شيئًا من الأشياء وجب علينا متابعته فيه ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه أصحابه وتركوه إلى أن قال لهم «إنى أعافه» وأذن لهم فى تناوله وهذا وجه الكلام فى هذه المسألة وقد تبين جداً وقد رأيت لبعض المتأخرين فى هذه المسألة كلامًا مختلطًا ورأيته متردد الرأى فى المسألة وأشار إلى طرف مما ذكرناه من أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يبتدرون إلى أفعاله ﷺ ابتدارهم إلى أقواله وهو ﷺ إمام الخليقة فى جميع أموره وذكر أنه يبنى فعله على الإيجاب والإلزام أخذاً بالأحوط ثم رأيته يميل إلى القول بالإباحة على معنى أنه إذا ظهر منه ﷺ فعل لم يكن على الأمة حرج أن يفعلوا مثل فعله قال: وأما القول بالإيجاب والندب فلا دليل عليهما ونحن نحمد الله عليهما قد دللنا على ذلك بأبين وجه وأظهر مسلك فليعتقد المرء ذلك يجد نفسه على سواء الصراط والله المغنى بمنه.

وإذا فعل الرسول ﷺ شيئًا وعرف أنه فعله على وجه الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعًا لنا إلا أن يدل الدليل على التخصيص بذلك فقال أبو بكر الدقاق: لا يكون ذلك شرعًا لنا إلا بدليل يدل عليه هكذا ذكر الأصحاب وعندى أن ما فعل فى القرب سواء عرف أنه فعله على جهته أو لم يعرف فإنه شرع لنا إلا أن يقوم الدليل على تخصيصه والذى ذكرناه فى المسألة الأولى دليل فى هذه المسألة ولا معنى للإعادة والمعتمد رجوع الصحابة إلى أقواله وأفعاله جميعًا على السواء.

وإذا ثبت هذا فنقول: اعلم أنه يحصل بالفعل جميع أنواع البيان من بيانه المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ فأما بيان المجمل فهو كما روى من فعله ﷺ الصلاة والحج وتضمن فعله بيان المجمل الذى فى القرآن وأما تخصيص العموم فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس[1]. ثم روى أنه ﷺ صلى بعد العصر صلاة لها سبب[2]. وكان ذلك تخصيص عموم النهى، وأما تأويل الظاهر فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن القود فى الطرف قبل الاندمال، ثم روى أنه أقاد قبل الاندمال فيعلم أنه ﷺ أراد بالنهى الكراهة فى وقت دون التحريم وأما النسخ فقد بيناه فى موضعين فلا يفيد.

وإن تعارض قوله وفعله فى البيان ففيه أوجه، من أصحابنا من قال: القول أولى من

---

(١) أخرجه البخارى: المواقيت (٢/ ٧٣) ح (٥٨٦) ومسلم: المسافرين (١/ ٥٦٧) ح (٢٨٨/ ٨٢٧).

(٢) أخرجه البخارى: السهو (٣/ ١٢٦) ح (١٢٣٣) ومسلم: المسافرين (١/ ٥٧١) ح (٢٩٧/ ٨٣٤).

الفعل لتعديه بصيغته.

ومنهم من قال: الفعل أولى لأنه أدل وأقوى فى البيان على ما سبق من خبر حلق الرأس فى الحديبية.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء(١). وعندى أن هذا هو الأولى ولا بد من دليل آخر لترجيح أحدهما على الآخر ووجه التسوية بينهما ما ذكرنا فى المسألة الأولى وهو اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على التسوية بين القول والفعل وأخذهم بيان الشرع منهما على وجه واحد من غير ترجيح والكتاب يدل أيضًا على ذلك وهو فى المواضع التى ذكرناها والله أعلم.

ونذكر حكم ما أقر عليه رسول الله ﷺ فى عصره فنقول: وإذا شاهد رسول الله ﷺ الناس على استدامة أفعال فى بيعات أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد فى أسواق فأقرهم عليها ولم ينكرها منهم فجميعها فى الشرع مباح إذا لم يتقدم إقراره إنكار؛ لأن النبى ﷺ لا يستجيز أن يقر الناس على منكر ومحظور كما وصفه الله تعالى فى قوله: ﴿**النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر**﴾ [الأعراف:١٥٧] فدل أن ما أقر عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر فإن مدح فاعله وذم تاركه دل على وجوبه وإن ذم فاعله ومدح تاركه دل على حظره وهكذا لو أمره بالتوبة لأنه لا يأمر بها إلا فى معصية وإن مدح فاعله ولم يذم تاركه دل على استحبابه وهكذا لو وعد فاعله بالثواب أو لم يتوعد تاركه بالعقاب دل على استحبابه وإن لم يمدح فاعله ولم يذم تاركه دل على إباحته وإن أقر فاعلاً بعد ذمه على فعل مثله دل على

(١) اعلم أن فى هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو رأى الجمهور، أن القول هو المبين سواء علم تقدمه وتأخر الفعل أو بالعكس أو لم يعلم شىء من ذلك.

القول الثانى: لأبى حسين البصرى: وهو أنه عند علم التقدم والتأخر يكون المتقدم هو المبين قولاً أو فعلاً وعند عدم العلم يجعل القول لرجحانه من جهة أنه لا يفتقر فى إفادته البيان إلى غيره بخلاف الفعل فإنه يفتقر إلى واحد من الأمور الثلاثة السابقة.

القول الثالث: وهو المختار للآمدى: أنه إن علم تقدم القول على الفعل كان القول مبينًا وكان الفعل على استحباب الطواف الثانى، انظر نهاية السول (٣/ ٤٥، ٤٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٨، ١٩).

إباحته بعد حظره وإن ذم واحدًا على فعل وأقر آخر على مثله فإن علم افتراقهما فى السبب تعلق الحظر والإباحة بالسبب الذى افترقا فيه وإن جهل بسبب الافتراق عليه حكم الآخر منهما فإن كان الآخر الإقرار بعد الذم دل على الإباحة بعد الحظر وإن كان الآخر الذم بعد الإقرار دل على الحظر بعد الإباحة وإذا علم من حال مرتكب المنكر الإنكار إن كان الإنكار عليه يزيده إغراء على فعل مثله فإن علم به غير الرسول لم يجب عليه الإنكار لئلا يزداد من المنكر بالإغراء.

وإن علم به الرسول ففى وجوب إنكاره وجهان: أحدهما: لا يجب لهذا التعليل وهو قول المعتزلة. والوجه الثانى: يجب إنكاره ليزول بالإنكار توهم الإباحة وهذا الوجه أظهر وهو قول الأشعرية من هذا الوجه يكون الرسول مخالفًا لغيره لأن الإباحة والحظر شرع مختص بالرسول دون غيره.

مسألة: وإذا قال الصحابى: كانوا يفعلون كذا فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ. والآخر إلى عصر الصحابة رضى الله عنهم. والثالث: أن ينطق فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ وكان مما لا يخفى مثله حمل على إقرار الرسول وصار شرعًا وإن كان مثله يخفى كأن يكرر منهم وكثر حمله على إقراره لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه كما روى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: «كنا نخرج صدقة الفطر فى زمان رسول الله ﷺ صاعًا من بر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر»[1] الخبر، وعلى هذا إذا أخرج الراوى الرواية مخرج التكثير بأن قالوا: كانوا يفعلون كذا حمل الرواية على علمه وإقراره فصار المنقول شرعًا وإن تجرد عن لفظ التكثير كقوله: فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرع باحتمال وأما إن أضيف الفعل إلى عصر الصحابة رضى الله عنهم نظر فإن كان مع بقاء عصر الصحابة لم يكن حجة وإن كان انقراض عصرهم فهو حكاية عن إجماعهم فيكون حجة وإن أطلقه ولم يضفه إلى أحد العصرين نظر فإن كان عصر الصحابة باقيًا فهو مضاف إلى عصر الرسول ﷺ، وإن كان بعد عصر الصحابة فالماضى قبله عصر الصحابة.

وإذا قال الراوى: من السنة كذا كما قال على رضى الله عنه: من السنة أن لا يقتل حر بعبد فقد اختلف فيه الفقهاء. فعند أبى بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى وأبى

---

(١) أخرجه البخارى فى الزكاة (٣/ ٤٣٤) ـ الحديث (١٥٠٦)، ومسلم فى الزكاة (٢/ ٦٧٨) الحديث (١٧/ ٩٨٥).

الحسن الكرخى مـن أصحاب أبى حنيـفة: أنه لا يحمل ذلك عـلى سنة الرسول[1] لأن الصحـابة ربما سنوا بالقيـاس والاجتهـاد، أحكامًا كما قـال على رضى الله عنه: جلد رسـول الله ﷺ فى الخمـر أربعين وجلد أبو بكر رضى الله عنه ثمـانين فى كل سنة[2]، وقد قـال النبى ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشـدين من بعدى»[3] وأما مذهب الشافـعى رحمه الله أن مطلق السنة ما سنه الرسول ﷺ وأضـافها إلى غـيره[4]. فجاز لاقتدائه فـيها بسنة النبى ﷺ فوجب أن يحمل الإطلاق عـلى حقيقته دون مـجازه وأما قول على رضى الله عنه: وكل سنة يعنى بالزيادة أنها تقـرير جاءت به السنة وقوله ﷺ: وسنة الخلفاء الراشـدين من بعدى يعنى ما أخـبروكم به عن سنتى وإن كان ذلك حـجة نظر فإن كان الراوى لذلك صحابيًا كان روايته مسندة يجب العمل بها وإن كان تابعيًا كان روايته مرسلة فحكمها حكم المراسيل.

مسألة: وإذا قال الصحابى: أمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا فلا يوجب هذا أن يقطع بأنه عن الرسول ولا يقطع بأنه ليس عن الرسول ﷺ لجواز الأمرين.

واختلفوا فـيما يوجب هذا الظاهر فحكى عن أبى الحـسن الكرخى من أصحاب أبى حنيفـة وأبى بكر الصيرفى من أصحـاب الشافعى أنه يحمل على أنه من الـصحابة دون الرسول صلوات الله عليه إلا أن يقوم دليل على أنه من الرسول عليه السلام.

ومذهب الشافعى أنه يحمل على أنـه من الرسول صلوات الله عليه دون الصحابة[5] لأن الصحـابة لقربهم من عـصر الرسـول ﷺ كانوا يسـتعملون هذه اللفـظة فى أوامره ونواهيه فوجب أن يحـمل على عُرف الاستعمال وهذا مـثل ما روى عن أنس أنه قال:

(١) انظر إحكام الأحكام (٢/ ١٣٩)، نهاية السول (٣/ ١٨٧، ١٨٨) البرهان (١/ ٦٤٩)، المحصول (٢/ ٢٢٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٠).

(٢) أخرجه مسلم: الحدود (٣/ ١٣٣١) ح (٣٨/ ١٧٠٧) وأبو داود: الحدود (٤/ ١٦٢) ح (٤٤٨٠) وابن ماجه: الحدود (٢/ ٨٥٨) ح (٢٥٧١).

(٣) أخرجـه أبو داود: السنة (٤/ ٢٠٠) ح (٤٦٠٧) والتـرمـذى: العلم (٥/ ٤٤) ح (٢٦٧٦)، وقال: حديث حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة (١/ ١٦) ح (٤٣) وأحمد: المسند (٤/ ١٥٦) ح (١٧١٤٩).

(٤) انظر إحكام الأحكام (٢/ ١٣٩)، نهاية السول (٣/ ١٨٧، ١٨٨)، البرهان (١/ ٦٤٩) المحصول (٢/ ٢٢٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٠).

(٥) انظر إحكام الأحكام لـلآمدى (٢/ ١٣٩)، نهـاية السـول (٣/ ١٨٦)، المحـصـول (٢/ ٢١٩، ٢٢٠)، روضة الناظر (٨٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٠).

«أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»(١) ، وهذا محمول على أن الآمر هو النبي ﷺ.

ومنهم من جعل الأمر على الوقف حتى يقوم دليل. والصحيح ما قدمنا ومما يلحق بالفصل الذى ذكرناه من قبل أن تقرير النبي ﷺ غيره على ما يشاهده منه شرع استدل به الشافعي فى إثبات القافة(٢) من خبر محرز المدلجي ونظره إلى أسامة بن زيد وهما نائمان وعليهما قطيفة وقد بدت أقدامهما فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض(٣) وسرور النبي ﷺ بذلك وذكره لعائشة رضى الله عنها مستبشراً بقوله ووجه الاحتجاج بالخبر أن النبي ﷺ لا يسره إلا الحق وقد قال محرز ما قاله بالقافة فإنه كان معروفًا بهذا العلم فلما سره قوله تبين أنه مسلك صحيح وقوله مصدر عما صدر عنه حق وهذا هو الجواب عن قول من قال معترضًا على الخبر أن قول محرز كان موافقًا للشرع فإن أسامة ولد على فراش زيد والقول الصادر على وفق الشرع لا يكون دليلاً على أنه فى نفسه حق وحجة. ألا ترى أن الفاسق لو قال: إن هذه الدار لفلان وعزاها إلى مالكها فلو قرر الشرع مثل هذا على قولكم لم يكن دليلاً على أن قول الفاسق مقبول محكم به.

والجواب على هذا ما سبق ويقال: إن الرسول ﷺ: لو لم يكن معتقداً قبول قول القائف لعده من الزجر والفال وما يقال بالحدس والتخمين ولما أبعد أن يخطىء فى تواضع إن أصاب فى هذا الموضع وكان ينبغى إن لم يكن القافة حقًا أن ينبهه على غلط وهو قوله بهذا الطريق حتى لا يتخذه مسلكًا يسلكه فى سائر المواضع فيخطئ فى غير هذا الموضع وإن أصاب فى هذا الموضع فمقداره الاحتجاج بالخبر وهو وجه حسن واضح داخل فى أستار القلوب والله أعلم.

* * *

مسألة : ويلحق بهذا الفصل الكلام فى تعبد نبينا عليه السلام بشريعة من قبله.

اعلم أنه يجوز أن يتعبده الله تعالى بشريعة من قبله من الأنبياء ويأمره باتباعها ويجوز أن يتعبده بالنهى عن اتباعها ولا لبس فى وجوب هذا أو عدمه استبعاد ولا استنكار ولأن

(١) اخرجه البخارى: الأذان (٢/ ٩٢) ح (٦٠٣)، ومسلم: الصلاة (١/ ٢١٦) ح (٢/ ٣٧٨).

(٢) انظر البرهان (١/ ٤٩٨).

(٣) أخرجه البخارى: الفرائض (١٢/ ٥٧) ح (٦٧٧١)، ومسلم: الرضاع: (٢/ ١٠٨٢) ح (٣٩/ ١٤٥٩).

مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز أن يكون الشىء مصلحة فى زمان النبى الأول دون الثانى ويجوز أن يكون مصلحة فى زمان الثانى دون الأول ويجوز أن يكون مصلحة فى زمان الأول والثانى وإذا جاز هذا فيجوز أن تختلف الشرائع وتتفق فإن قيل: إذا جاء الثانى بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثه وإظهار المعجزة عليه فائدة لأن الشريعة معلومة من قبل. قلنا الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وعلى أن فيه فوائد كثيرة منها: أنهما وإن اتفقا فى بعض الأحكام فيجوز أن يختلفا فى بعضها ومنها: أنه يجوز أن يكون الأول مبعوثًا إلى قومه والثانى إلى غيرهم ومنها: أن يندر من شريعة الأول فلا يعلم إلا من جهة الثانى ومنها: أن يحدث فى الأول بدع فيزيلها الثانى فيعلم أن الأمرين جائزان.

ثم اختلف أصحابنا وغيرهم هل تعبده لله تعالى أعنى نبينا ﷺ باتباعها أعنى شريعة من قبلنا أم كان منهيًا عن اتباعها على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه لم يكن متعبدًا باتباعها بل كان منهيًا عنها وقد ذهب إلى هذا جماعة من أصحابنا وأكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب أبى حنيفة.

والمذهب الثانى: أنه ﷺ كان متعبدًا باتباعها إلا ما نسخ منها وإلى هذا مال أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب أبى حنيفة وطائفة من المتكلمين.

والمذهب الثالث: أنه ﷺ لم يتعبد فيها بأمر ولا نهى وقال بعض الفقهاء: كان متعبدًا بشريعة إبراهيم عليه السلام على الخصوص دون غيره[(١)] وهو قول شاذ. والمعروف ما قدمنا من قبل والمذهب الصحيح هو الأول وإنه كان المذهب الثانى قد نصره كثير من أصحابنا وقد أومئ إليه الشافعى فى بعض كتبه وقيل: إنه بنى عليه أصلاً من أصوله فى كتاب الأطعمة غير أنا نقول: إن العقل لا يحل اتباع شريعة من قبلنا غير أنه قد ثبت شرعًا أنا غير متعبدين بشىء من أحكام الشرائع المتقدمة فأما وجه قول من قال: إنا تعبدنا بذلك قوله تعالى: ﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥] فهذا نص أن هذه الشريعة ملة إبراهيم ونحن نعلم أنها لم تجعل الملة فى الحال فثبت أنها ملة له على معنى أنها كانت ملة له فبقيت حقًا لذلك وصارت لرسول الله ﷺ ويدل عليه

---

(١) انظر نهاية السول (٣/٤٧)، انظر البرهان (١/٥٠٣)، وانظر المحصول (١/٥١٨)، انظر الإبهاج فى شرح المنهاج (٢/٣٠٢)، شرح المنار (٢٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٩٧، ٩٨).

قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام:٩١] والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعًا لأن الاهتداء بها كلها ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا﴾ [المائدة:٤٤] وقوله: ﴿النبيون الذين أسلموا﴾ قد دخل فيها النبى ﷺ وقيل أنه أراد بها النبى ﷺ على الخصوص وقوله فى قصة اليهوديين اللذين زنيا ورجوع النبى ﷺ إلى التوراة وحكمه بها على هذا القول أكثر أهل التفسير وبه وردت الرواية ويدل عليه أن ابن عباس رضى الله عنهما سئل عن سجدة «ص» فقال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم أن يقتدى به[1]. وأيضًا فإن الله تعالى قال: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا﴾ [الشورى:١٣] والدين اسم لما يدان الله به من الشرائع ولأن ما أنزله الله تعالى من الشرع شرع ثبت لكل الناس ما لم يثبت نسخه وليس فى بعث الرسول الثانى ما يدل على نسخ ما كان شرعًا من قبل لما بينا أنه غير ممتنع أن يكون شرع الأول شرعًا للثانى فعلى هذا شرائع من قبلنا شرائع الله تعالى ولم يعرف نسخها ثبت حقًا وشرعًا إلى أن يعرف نسخها قال أبو زيد فى أصوله: والصحيح هذا المذهب وهو أنه كان متعبدًا بشرع من قبله إلا أن بقاء ذلك الشرع لا يثبت بعد مبعث النبى ﷺ إلا لحكايته أنها ثابتة لأن الله تعالى أنبأنا أنهم حرفوا الكلم عن مواضعها وخانوا فى النقل فصاروا مردودين الشهادة ولأن عداوة الدين كانت ظاهرة منهم واتهموا بالحيل واللبس فيما يظهرون من شر لبعض فلم يصر كلامهم حجة علينا إلا ما نقلها رسول الله ﷺ وأخبرنا أنها ثابتة بوحى متلو وغير متلو قال: فالشرائع التى كانت من قبل تبقى حقًا فى نفسها لأنها كانت مطلقة غير مقبولة فبعث نبى آخر ولكن لا يثبت شرعهم بنقلهم ولكن بنقل الثانى.

قال: وفيه كان عرف المصطفى ﷺ حيث لم يصدق غيره عليه ولزم الماضين من الرسل اتباعه لو كانوا أحياء قالوا: ولهذا لم يرجع إليهم ولم يراجعهم فى معرفة الأحكام وربما يستدل من ذهب إلى هذا المذهب بحال النبى ﷺ قبل الوحى بأنه كان متبعًا شريعة من قبله بدليل أنه ﷺ كان يحج ويعتمر ويفعل وجوه الخيرات ويذبح وينحر ويطوف ويعظم البيت ولا بد أن هذه الأفعال كانت منه باتباعه شريعة من قبله لأنه لم يكن ينزل عليه الوحى بشرع يدل عليه أن الله تعالى لا يخلى زمانًا من شرع وإذا لم يكن عليه شرع فلا بد أن يكون الذى عليه شريعة من قبله فأما دليلنا قوله تعالى:

(١) أخرجه البخارى: التفسير (٨/ ٤٠٥) ح (٤٨٠٧).

﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه﴾ [آل عمران: ٨١] والرسول الذى ذكر هاهنا هو رسولنا ﷺ فقد جعلهم بعد مبعثه بمنزلة أمته فدل أن شرائعهم قد انتهت بمبعثه ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] قال أبو زيد على هذه الآية فيه دليل على جواز النسخ فى الجملة وليس فيه دليل على انتساخ كلى فإن تبدل الطريقة يثبت بتغيير الأحكام ولا شك أن بعض الأحكام قد تغيرت بتبدل الطريقة فاستقام قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] قال: يبينه أنهم أجمعوا كلهم على طريقة واحدة بالإيمان بالله تعالى وطاعتهم إياه فى أوامره ونواهيه ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: إن هذه الآية تقتضى تفرد كل واحد من الأنبياء بشرعة ومنهاج إلا ما قام عليه الدليل والدليل على أن شرائع من قبلنا انتهت بمبعث نبينا ﷺ ما روى أن النبى ﷺ رأى صحيفة فى يد عمر رضى الله عنه فقال له: ما هذه الصحيفة؟ فقال: فيها شىء من التوراة فغضب رسول الله ﷺ وقال: أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعى[1]. فجعله بمنزلة واحد من أمته لو كان حيًا فهذا نص أن شريعته انتهت ببعثه ولأن أصحاب الرسول ﷺ كانوا يرجعون فى الحوادث إلى الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقًا من الكتاب والسنة والدليل عليه قول معاذ حين بعث إلى اليمن الخبر المعروف ولم يرو أن أحدًا منهم رجع إلى شىء من أحكام الكتب المنزلة من قبل ولا بحث عنها ولا أمر أحدًا بالبحث عما فيها ولو كانوا متعبدين بذلك لنقل عنهم أو نقل عن النبى ﷺ ذلك ولو فعل لنقلوا عنه عليه السلام ذلك وهذا دليل معتمد لكن نبسط بساطًا لهذا الدليل ليظهر وجه الاعتماد عليه فيقول القائل: بوجوب اتباع شريعة من تقدمه لا يخلو إما أن نقول: إن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التى تعبد بها من قبله وأوحى إليه تلك العبادات وصفاتها وهيئاتها فرجع إلى ما أوحى إليه منها ولم يرجع إلى النقل عمن تقدم أو يقول: إنه رجع فى معرفة شرع من تقدم إلى النقل كما نفعله نحن فى شرع نبينا صلوات الله عليه أو نقول: رجع فى البعض إلى الوحى وفى البعض إلى النقل ولا يجوز الأول لأن هذا مجرد دعوى ولا بد

(١) أخرجه أحمد: المسند (٣/٤٧٣) ح (١٥١٦٤)، وقال الحافظ الهيثمى: فيه مجالد بن سعد ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما، وعزاه أيضًا إلى أبى يعلى والبزار، انظر مجمع الزوائد (١/١٧٩)، (٨/٢٦٥).

فى ذلك من نقل وأما الظن والتخمين لا يثبت ولأنه لا يخلو إما أن نقول: إن جميع ما أوحى إليه شرع نبى متقدم إما موسى عليه السلام أو غيره وإما أن نقول: إن بعض ما أوحى إليه شرع نبى متقدم والبعض لا والأول باطل لأن كثيراً من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما وهذا معلوم قطعًا وأما الثانى فغير ممتنع أن يكون بعض شرعه موافقًا لشرع من تقدمه ولكن وقوع الاتفاق لا يدل أنه متعبد بشريعة من تقدمه لأنه عليه السلام إنما علمه بالوحى فصار شريعته وإذا صار شريعته بالوحى ولا سند إلى أنه شريعة له بكونه شريعة من قبله وإن قال: إنه أنزل إليه أن هذه شريعة من قبلك وأنت متعبد بها فاتبعها فهذا لا بد فيه من نقل على هذا الوجه وإن رجعوا إلى الآيات التى ذكروها فليس فيها ذكر شرع من شرائعهم وحملها على جميع شرائعهم لا يمكن لما ذكرنا من قبل ولا يجوز الثانى وهو أن النبى ﷺ رجع إلى نقل من تقدم وهو باطل لما بينا أنه لم ينقل أن النبى ﷺ رجع فى شىء من الحوادث إليها بل كان ينتظر الوحى مثل ما انتظر فى الظهار والإيلاء واللعان وغير ذلك ولم يرو أنه سأل أحد من أهل التوراة والإنجيل عن حكم من الأحكام ولو كان متعبداً بما فيها لم يتصور أن لا يرجع ولذلك أحد من السلف لم يرو أنه رجع إلى نقل أحد من أهل الملل ولا سألهم عن شرائعهم ولو كانوا متعبدين كما قلتم لكانت كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام فى الأحكام بمنزلة الكتاب والسنة فكان ينبغى أن يجب الرجوع إلى ذلك كما أوجب الرجوع إلى الكتاب والسنة فإن ذكروا الرجوع إلى أمر الرجم سنجيب عنه فإن قالوا إنما امتنع ذلك لأن أهل الأديان السالفة حرفوا كتبهم وغيروها عن الوجوه التى عليها نزلت. قلنا: إذا ثبت أن الرجوع إلى نقل من تقدم ممتنع ولم ينقل الوحى بذلك ولا ثبت فساد الرجوع فإذا سقط عرفنا قطعًا أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله ولأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله على ما زعموا وكانوا قد حرفوا وغيروا ونحن نعلم قطعًا أنهم لم يحرفوا الجميع فكان ينبغى أن يقع التنبيه من الله تعالى على مواضع اللبس والتمويه والتحريف حتى لا يتعطل مرجع الأحكام ويدل عليه أنه كان قد أعلم من أحبارهم جماعة مثل عبد الله بن سلام وزيد بن شعبة وغيرهما فى زمان النبى ﷺ ومثل كعب الأحبار وغيره بعده فكان يمكن أن يعرف مواضع التحريف من غير مواضع التحريف منهم وقد استشهد الله تعالى بعبد الله بن سلام فى نص التنزيل وهو قوله: ﴿قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾ [الرعد:٤٣] وهو عبد الله بن سلام فى قول جماعة المفسرين فإن قالوا

بقول الواحد والاثنين لا نعرف قلنا فيما طريقة العلم يعرف وعلى أنه كان يخالط أهل العلم النقل للكتب المتقدمة ليعرف ما فيها بطريق التواتر حتى لا يذهب عليه شرع من الشرائع التى تعبد به والذى قاله أبو زيد فى حجتهم أنه لا يثبت بما شرعهم إلا بقول من الرسول ﷺ. قلنا: فإن ذلك القول وكان ينبغى أن يوقفه الله عليه وليس أوقفه الله عليه وكان ينبغى أن يعلمنا ذلك حتى لا يذهب علينا شريعة من الشرائع التى تعبدنا الله تعالى بها. وقد قال بعض من ذهب إلى هذا المذهب أنه لو كان متعبداً بشرع من سلف لم ينسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى بعض أمته وفيما قالوه جعل الرسول كأنه أمة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط عظيم من مرتبته ومنزلته واعتقاد أنه تبع لكل نبى من تقدمه وهذا لا يستجيزه أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه لأنه يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً ومدعواً بعد أن كان داعياً أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما الآية الأولى فلا تعلق لكم بها لأن المذكور اسم الملة واسم الملة لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص لله تعالى بالعبادة وغير ذلك ولا يقع هذا الاسم على فروع الشرائع التى يقع اختلافنا فى ذلك ولهذا لا يقال ملة أبى حنيفة وملة الشافعى ويقال مذاهبهما مختلفة ولا يقال ملتهما مختلفة ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ [النحل:١٢٣] فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين ويدل عليه أن شريعة إبراهيم قد انقطع نقلها وكيف يحثه الله تعالى على اتباع ما لا سبيل له. وأما قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام:٩١] فقد أمر الله تعالى باتباعه هدى يضاف إلى جماعتهم والهدى المضاف إلى جماعتهم هدى التوحيد الذى اجتمعوا عليه دون الشرائع التى اختلفوا فيها، وأما قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا﴾ [المائدة:٤٤] قلنا ظاهر هذا يقتضى أن يحكم بها كل النبيين فعلى هذا لا بد من حمله على التوحيد ليدخل جميع النبيين فيه لأننا نقطع أن بعض الشرائع قد تنسخ بعضاً على تفاصيل معلومة وأما قولهم أنها نزلت فى شأن اليهوديين اللذين زنيا قلنا: قد يسقط استدلالكم بالطريق الذى قلناه ويجوز أن يكون المراد بالذين أسلموا جماعة من أنبياء بنى إسرائيل بعثوا على شرع التوراة والدليل على أن المراد بالآية ما ذكرنا أنه لم ينقل رجوع النبى ﷺ إلى التوراة فى طلب الأحكام وأما قصة اليهوديين فليس يعلم أن النبى ﷺ رجع إليها مستفيداً لحكم منها ويجوز أن نرجع إليها لتبين كذبهم فيما ادعوا أنه ليس حد الزنا

هو الرجم فى التوراة وقد كان إلى ذلك لأن اليهود كانوا يموهون على المسلمين ويقولون: إنه لم يوجد صفة محمد ﷺ فى التوراة فأراد أن يبين كذبهم فيما ادعوا من حكم الزانى ليعرف كذبهم فى غير ذلك مما يدعونه وأيضًا يجوز أنه عليه السلام حكى أن الرجم هو حد الزانى فى التوراة فرجع إليها ليقررهم على صدقه فى حكاية أن الرجم موجود فيها ولو رجع فى استفادة الحكم منها لرجع إليها فى غير ذلك من الأحكام ورجع إليها فى شرائط الإحصان وغيره.

وأما قوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا﴾ [الشورى:١٣] قلنا اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعى ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبى حنيفة مختلف وعلى أن قوله: ﴿أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى:١٣] دليل على أن الدين شرعه لنا ما وصى به نوحًا وهو ترك التفرق وأن يتمسك بما شرع وأما قولهم: إن الشريعة التى شرعها الله تعالى وأنزلها لا يثبت نسخها إلا بدليل قلنا: قد قام الدليل على نسخها على ما سبق وقد أقمنا الدلالة على ذلك وهذا لأن جميع الشرائع السابقة قد انتهت بشرع رسولنا صلوات الله وسلامه عليه ونستدل بما ذكرناه على انتهائها وقد سبق بما فيه وأما قولهم: إن النبى ﷺ كان متعبدًا بشرع من قبله قبل الوحى. قلنا: هذا لا نسلمه أيضًا والدليل عليه أنه لو كان متعبدًا بذلك لكان يفعل ما تعبد به ولو فعل ذلك كان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى واليهود وغيرهم ولو فعل معهم ما كانوا يفعلونه وقد نقلت أفعاله قبل البعث وعرفت أحواله ولم ينقل أنه كان يخالط أحدًا من النصارى واليهود أو يفعل شيئًا من أفعالهم والحق أنه لو تعبد بها لفعلها ولو فعلها لظهرت منه ولو ظهرت لاتبعه فيها الموافق ولنازعه فيها المخالف وقد عدم هذا كله فدل أنه لم يكن متعبدًا بذلك، وأما قولهم أنه كان يحج ويعتمر ويطوف، قلنا: لم يثبت أن النبى ﷺ حج واعتمر قبل المبعث ولم يثبت أنه تولى التذكية وأمر بها ويمكن أن يقال أنه وجد قومه على أدب من أدب إبراهيم عليه السلام فوافقهم فيما فعلوه من الأفعال التى كانوا فيها على طريقة إبراهيم وهذا غير ممتنع فعله وموافقته قومه فيها خصوصًا إذا كانوا قومًا نشأ فيهم وكان فيما بينهم ولم يكن الفعل مما هو محرم فى شريعة معروفة فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة والله أعلم.

***

(القول فى الأخبار ومواجبها وما يقبل منها وما لا يقبل)

وإذا بينا أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه وأحكامها فالواجب أن نبين أقواله ﷺ ومواجبها وما يتعلق بها وأيضًا فإن السنة تلو الكتاب فإذا بينا طرفًا مما يتعلق بالكتاب فنبين السنة وما يبتنى عليها فنقول فى مقدمة الكلام فى الأخبار أن سنة الرسول صلوات الله عليه فى حكم الكتاب فى وجوب العمل بهـا وإن كانت فرعًا له لأن الله تعالى ختم برسوله النبوة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله فى كتابه وإظهار ما شرعه من أحكامه، وقال تعالى فى محكم تنزيله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [النساء:٥٩].

ولما جعله بهذه الرتبة أوجب الله عليه أمرين لأمته وأوجب له أمرين على أمته.

أما ما أوجب عليه لأمته منه الأمرين:

فأحدهما: التبليغ، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة:٦٧].

والثانى: البيان قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤].

وما أوجب له على أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته فى قبول قوله والعمل به، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النساء:٥٩].

والثانى: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ جميع الناس وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر فإذا بلغ الحاضر لزمه أن ينقله إلى الغائب وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عمن تقدمهم لينقلوها إلى أهل العصر الذى يتلوهم فينقل كل سلف إلى خلفه فيدوم على الأبد نقل سنته وحفظ شريعته.

قال النبى ﷺ: «ليبلغ الشاهد الغائب»، وقال ﷺ: «بلغوا عنى ولا تكذبوا على»، وقال أيضًا: «نضر الله امرءًا سمع مقالتى فوعاها وبلغها من لم يسمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

وإذا كان أمر السنة على هذا الوجه فللسنة حالتان:

إحداهما: أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعًا منه.

والحالة الثانية: أن ينقل إلى الغائب خبراً عنه.

فأما الحالة الأولى: فإذا سمع عن النبى ﷺ وسمع لفظه فالعلم بذلك مقطوع بوجوده لأن السماع من علوم الحواس المدركة بالاضطرار وإذا رفع العلم بذلك فيكون وجوب العلم صادراً عن العلم بصحة ما سمعه.

وأما الحالة الثانية: وهى إذا نقل خبره ﷺ إلى غائب عنه فيجب على من نقل إليه أن يعمل به كما يجب على من شاهده وسمع منه فليشبتونه فى وجوب العمل وإن اختلفا فى وقوع العلم وسنبين هذا من بعد وليس على من بلغته السنة من الغائبين عن الرسول ﷺ أن يهاجر لها لسماعها منه لأنها قد وصلت إليه بالنقل فسقطت عنه المعجزة وسقط عن النبى ﷺ بيانه. ثانيًا: وإن هاجر لأنه قد بين بالبلاغ الأول فسقط عنه فرضه ولو لزم كل مبلغ أن يحضر ولزم الرسول ﷺ أن يكرر لخرج من حد الاستطاعة فى الجمعين فصارت الأخبار أصلاً كبيراً فى أصول الدين بالوجه الذى قد بيناه.

* * *

فصل: اعلم أن حد الخبر كلام يدخله الصدق والكذب.

ولا يعنى بهذا دخولهما عليه فى حالة واحدة لكن المراد منه أنه يصح فيه الصدق والكذب من حيث صيغته ثم يكون الصدق بدليله والكذب بدليله، ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يقال صدقت أم كذبت من حيث صيغته لأنه من حيث صيغته يستوى فيه الصدق والكذب، وإنما يقال كذبت أو صدقت بدليل يدل عليه لا من صيغته وقد عدل بعضهم عن الحد الأول: فقال ما يدخله الصدق أو الكذب، وقال بعضهم: ما لا يخلو أن يكون صدقًا أو كذبًا[1].

والحد الأول هو المعروف وقد صح بالوجه الذى بينا فإن قيل: قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب، قلنا: هذا الكلام يجرى مجرى خبرين أحدهما: خبر عنه بصدق النبى ﷺ والآخر بصدق مسيلمة والأول: حق صدق

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٧، ١١)، المحصول (٢/١٠١)، روضة الناظر (٨٥)، الإبهاج (٢/ ٣١٠)، المعتمد (٢/٧٣، ٧٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٠٠).

والثاني: كذب باطل وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدهما صدق والآخر كذب سقط السؤال ثم نقول: قد بينا أن معنى قولنا أن الخبر يدخله الصدق والكذب هو أنه إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت لم يكن باطلاً من حيث اللغة وفى هذه الصورة لا يكون الصدق أو الكذب باطلاً من حيث اللغة وإنما وجه بطلانه بدليل يدل عليه فإن قال قائل: ما الصدق وما الكذب؟ قلنا: الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به. والكذب: الإخبار عن الشىء على خلاف ما هو به وهذا حد المتكلمين والأولى أن نقول إذا كان المخبر على ما تضمنه الخبر فهو صدق وإذا كان بخلافه فهو كذب ويكفينا هذا القدر.

وإذا علمنا حد الخبر فنقول: الأخبار على ثلاثة أضرب:

خبر يعلم صدقه فهو حق، وخبر يعلم كذبه فهو باطل، وخبر يحتمل الصدق والكذب فهو ممكن أن يكون حقًا أو باطلاً.

فالمعلوم صدق كالخبر ففى اجتماع الصدق والخبر نقصان الواحد من الاثنين وكالخبر ببياض العاج وسواد القار ويدخل فى هذا ما علم بضرورة العادة كالخبر بحدوث الولد عن أبوين وبطلوع الشمس من المشرق وقد يعلم الصدق بالدليل المكتسب مثل الخبر بحدوث العالم بوحدانية الصانع وبالدليل العرفى مثل قولهم الطعام مشبع والماء مروى.

وأما الخبرالذى يعلم كذبه فهو الخبر الذى يقابل الضروب التى قلناها والخبر الذى يعلم صدقه بطريق العكس وهو كالخبر باجتماع الضدين بزيادة الواحد على الاثنين إلى آخر ما ذكرناه وقد يعلم صدق الخبر وكذبه بقرائن تتصل بالخبر وذلك أن الخبر الواحد يخبر ويعمل به جميع الأمة أو يخبر الواحد بخبر ويصدقه الجم الغفير وأما القرينة الدالة على الكذب فهو أن يخبر الواحد بخبر. ويعلم الأمة بخلافه أو يخبر الواحد بخبر ويكذبه الجم الغفير وفى الأول نظر وسيأتى من بعده، وأما الخبر الذى يمكن أن يكون صدقًا أو يكون كذبًا فهو كالإخبار بلقاء زيد أو بكلام عمرو وكذلك الإخبار بخصب السنة وحدها والإخبار بموت فلان وبحياته وبصحته ومرضه وغناه وفقره وأمثال هذا تكثر ثم اعلم أن الخبر صيغته موضوعة فى اللغة يدلك على ما وضعت له وقالت الأشعرية لا صيغة له مثل ما لا صيغة للأمر والنهى والعموم والخصوص وقد فرق بعضهم بين الخبر وغيره وجعل للخبر صيغة والدليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة ما ذكرناه من قبل فلا مقيد ثم اعلم أن الخبر ضربان: متواتر وآحاد فللآحاد باب مفرد.

وأما المتواتر فكل خبر علم مخبره ضرورة[١]. وقد فرق بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر وزعم أن أخبار الاستفاضة ما تبدوا منتشرة ويكون انتشارها فى أولها مثل انتشارها فى آخرها وأخبار التواتر ابتدا به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم ويبلغوا عدداً ينتفى عن مثلهم المواطأة معه. والأصح أن لا فرق لأن من حيث اللسان كلاهما واحد وهذا الفرق لا يعرفه أحد من أهل اللسان.

وأما شروط التواتر فأشياء:

منها: أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورة إما بعلم الحس من سماع أو مشاهدة وإما بأخبار متواترة فإن وصل إليهم بخبر الواحد لم يصح منهم التواتر.

والثانى: أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه لأنا لو جوزنا أن يشتركوا فى الخبر اتفاقًا أو متواطئ أو تراسل لم تأمن أن يكونوا كذبوا فى الخبر وقد عبروا بما قلناه وهو أن الشرط أن يكون شواهد أحوالهم تنفى عن مثلهم المواطأة والغلط.

والشرط الثالث: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا فى العبارة فإن اختلفوا فى المعنى بطل تواترهم.

والشرط الرابع: أن يستوى طرفاه ووسطه فيؤدى العدد الذى ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه.

ويمكن أن يختصر هذا كله فيقال: الشرط أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب ويكونوا بما أخبروا به مضطربين[٢] وهذا كاف ثم اعلم أنه ليس فى عدد المخبرين فى التواتر حصر وعدد معلوم لا يزاد عليه، وإنما الشرط ما ذكرناه وإنما لم

---

(١) اعلم أن جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم بمضمونه مطلقًا سواء كان موجداً فى الماضى أو فى الحال.

وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الحكم بمضمونه مطلقًا وفصل جماعه فقالوا: إن كان مضمونه ماضيًا فلا يفيد العلم به، وإن كان موجودًا فى الحال أفاده، انظر نهاية السول (٣/ ٦٢، ٦٤)، انظر المحصول (٢/ ١٠٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٠، ٢١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٠٣).

(٢) انظر نهاية السول (٣/ ٨٢، ٨٣، ٨٤)، وإحكام الأحكام (٢/ ٣٧)، المحصول (٢/ ١٢٩)، البرهان (١/ ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٠٥، ١٠٦).

يصدر العدد ليكون أنفى للريبة وأبعد من التصنع لأنه قد ينتفى الارتياب عن عدد ويثبت بهم التواتر ولا ينتفى عن عدد هو أكثر فلا يثبت بهم التواتر وهذا لأن ما يدل عليه من شواهد أحوالهم مختلف فامتنع به حصر عدده وليس فيه نص مشروع(١).

وقد ذكر بعض أصحابنا أن الشاهد الحال قد يقترن بخبر الواحد فيوجب العلم وذلك إذا وجدنا رجلاً كبيراً عظيم الشأن معروفًا بالمحافظة على رعاية المرويات حاصيًا حاسراً رأسه شاقًا جيبه وهو يدعو بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ونقطع أنه لم يطرأ عليه عته ولا خبل وشهدت الجنازة وترى الغسال مشمراً يدخل ويخرج فبهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، وقد يوجد الكذب من الجم الغفير إذا ضمنهم حالة توجب اقتضاء الكذب وقد يقع التواطؤ على الكذب من الحد الكثير مكيدة بقصدهم بيانًا وشر عادة.

والذى ذكرناه من قبل وهو أن الشرط أن يكون فى شواهد أحوالهم ما ينفى عنهم تهمة التواطؤ والكذب بدفع هذه التصويرات والمشهور من الأصحاب أنه لابد من عدد على الوصف الذى ذكرنا وقد تكلم الأصحاب فيما لا يثبت به التواتر من العدد فذهب أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، فعلى هذا لا يوجد أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معتبر فى الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم.

قال الإصطخرى: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد لأن ما دونها جمع الآحاد فاختص بأخبار الآحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة. وقال قوم من غير أصحاب الشافعى: أقل ما يتواتر به الخبر اثنى عشر لأنهم عدد النقباء لبنى إسرائيل، قال الله تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبًا﴾ [المائدة:١٢] وقال قوم لا تواتر بأقل من عشرين لذكر الله تعالى لهذا العدد فى عدد الصابرين فى القتال، قال الله عز وجل: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ وقال قوم لا تواتر بأقل من أربعين لأنه عدد نصاب الجمعة. وقال قوم: لا تواتر بأقل من سبعين لأنه العدد الذى اختاره موسى عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ [الأعراف:١٥٥].

---

(١) نهاية السول (٣/ ٨٤)، إحكام الأحكام (٢/ ٣٨)، المحصول (٢/ ١٢٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٠٥).

وقال قوم: لا تواتر بأقل من ثلثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر[١]. وهذه الأقاويل التى حكيناها عن غير الأصحاب ليست بشيء وليست بمستندة إلى أصل يعلم وخللها بين والاعتلال فيها مضطرب فلا معنى للالتفات إلى شيء من ذلك والذى ذكره أصحابنا من القولين أمثل الأقاويل والأولى أن لا يقع الالتفات إلى عدد ما سوى أنه كان يعتبر أن يكون أكثر من أربعة لما ذكره الأصحاب. وإن قيل: إن هذا العدد لا يعتبر أيضًا لكن يعتبر وجود العلم بخبر المخبر لما يتصل به من شاهد الحال فيه صحيح أيضًا على ما سبق بيانه والأحسن ما قاله أكثر الأصحاب.

مسألة: الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء.

وعند بعض الناس أنه لا يفيد العلم وقد نسب ذلك إلى البراهمة والسمنية وهذا الخلاف خلاف لا يعتد به لأنه من قبل إنكار المحسوس وهو مثل خلاف السفسطائية فى رفع المحسوسات وتصور صوراً ليزول الإشكال فنقول: إن رجلاً لو اعترض الناس وهم منصرفون من الجمعة فجعل الواحد والاثنان والجماعة يخبرون أن الناس قد صلوا الجمعة وتكاثر عليه هذا الخبر حتى أخبره الفوج بعد الفوج وخرج الأمر عن الحصر والعدد ولم ير أحداً منهم مخالف فى ذلك فإن السامع يجد فى نفسه وقوع العلم له فصلاتهم الجمعة بحيث لا يتخالجه شك ولا يدخله ريب ويجد قلبه ساكنًا إلى ذلك وكذلك من دخل بلداً فاسترشد هذا إلى دار الوالى أو منزل الحاكم فأرشده الواحد بعد الواحد وذكروا أن سلوك هذا الطريق يفضى إلى داره وتواتر منهم ولم ير أحداً يخالفهم فى ذلك فإنه يقع العلم بقولهم ويعرف قطعًا أنه إذا سلك هذا الطريق وصل إلى مقصوده وأصاب غرضه وكذلك لو أن رجلاً يرى صبيًا وسمع الناس يقولون إن والده فلان وقد مات عنه وتواتر له هذا الخبر من جيرته وعشريته وسائر أقربائه ورآهم يخبرون بذلك فى السر والعلانية وحالتى الرضا والغضب ولا ينكر ذلك منكر ولا يخالفهم مخالف ودام الزمان على ذلك فإنه يجد نفسه ساكنًا إلى قولهم معتقداً صحة ما أخبروه به من أمر هذا الصبى وهذا مما لا ينكره أحد له أدنى مسكة من عقل أو شمة من لب وقد استدلوا أيضًا بوقوع العلم لنا بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والملوك السالفة

---

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٨٥، ٨٦)، البرهان (١/ ٥٦٩، ٥٧٠)، المحصول (٢/ ١٣٢، ١٣٣)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٣٩).

وسائر ما يجرى هذا المجرى وليس يدخل على هذا ما يجد الناس الكثير من اجتماعهم على اعتقاد أو مذهب ولا يدل ذلك على أنهم محقون لأنا بينا أن شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون صدره فى الابتداء عن ضرورة وأمر محسوس بالسمع أو النقل وهذا لا يوجد فى هذا الموضوع وعلى أن نقول: إن اجتمعوا على حق فيجوز ويكون الذى حمى الاجتماع دليل الحق لأنهم مع اختلاف طباعهم وتباين هممهم يجوز أن يصرف دليل الحق إلى اعتقاد الحق وأما إذا كان ذلك النبأ باطلاً فلا بد من دخول الاختلاف بينهم وعدم الائتلاف منهم ولم يوجد اتفاق كل الناس على الباطل أبدًا بحال ثم نقول بأن الخبر مخالف لباب الرأى والاعتقاد لأن الخبر صدره عن الحس والمشاهدة والغلط لا يعرض فيها فإذا وجدناهم متفقين على الخبر لم نجد موضعًا للارتياب بهم وتوهم الغلط عليهم وإن قلتم يجوز أنهم اتفقوا وتواطئوا على الكذب نقول: إن الكلام فى الجماعة التى لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب والاتفاق على الخطأ وأما اعتقاد المذاهب فضلت عن الرأى والاجتهاد والغلط قد تعرض فيه على حسب غموض الأمر ودقة مستدله ألا ترى أن الجماعة من المتناولين يجوزون الخطأ على أنفسهم فيما اعتقدوه، والجماعة من المخبرين لا يجوزون على أنفسهم الخطأ فيما أخبروه عن شاهدتهم فإن اختلاف الأمرين كان قبل هذا الذى قلتم موجود فى إجماع الأمة فلا تجعلوه إذًا حجة وقد قلتم: إنه حجة قاطعة موجبة العلم قلنا: إنما كان كذلك لأن هذه الأمة قد خصت بالعصمة عند الإجماع على الشىء وقد دل على ذلك حجة السمع ولولا ذلك لم يفرق بينكم وبين سائر الأمم فإن قيل: إن الجماعة الذين ذكرتهم وإن جم عددهم وكثرت أشخاصهم فإنهم فى أنفسهم آحاد يجوز على كل واحد منهم فى حالة الاجتماع ما يجوز فى حالة الانفراد إذ الانفراد والاجتماع أغراض لا تؤثر فى نفس الطباع ولا يغيرها عما هى عليه فإذا جاز الكذب على كل واحد منهم منفردين جاز الكذب على كل واحد منهم مجتمعين.

الجواب: إنما قلتموه غلط لأن الذى حلت عليه الكثرة فى اختلاف الطباع وتباين الهمم واختلاف الدواعى لا يمكنهم فى جارى العادات من الاجتماع والتواطؤ على وجه واحد من التقول والتكذب ولا يخلى بينهم وبينه كما لا يمكنهم من الاجتماع مهنة واحدة من المهن على صناعة واحدة من الصناعات وليس كل ما صح يجوز على كل أحد من الجماعة عند الانفراد يجوز على جماعتهم ألا ترى أن الواحد يجوز أن يقتل

ولده أو يشوه وجهه ولا يجوز ذلك على جماعتهم وهو أن يتفقوا عليه وكذلك استعمال شىء واحد والمشى فى طريق واحد والاجتماع على صنعة واحدة وأمثال هذا تكثر وبهذا الطريق نجيب عن قولهم: إن الخبر الذى وجد من الجماعة هو الذى وجد من الواحد فلو كان وجود من الجماعة يفيد العلم لكان وجوده من الواحد يوجب العلم، ونقول يجوز أن يوجد من الواحد شىء ولا يجوز وجوده من الجماعة مثل ما بينا وعلى أنا دللنا على وجود العلم بل نقطع بوجوده لكل أحد عند الخبر المتواتر فكيف يحكم به وفاته مثل هذه الشبهة؟

فإن قيل: إذا جاز اجتماعهم على الصدق وهو رأى اختاروه له لا يجوز اجتماعهم على الكذب وهو نظيره. قلنا: إنما افترقا لأن حسن الصدق داع إلى نفسه وأسبابه مرغبة فيه وذاته تحرك عليه ما فيه غنية من جميع الأحدوثة ونيل المنزلة العلية عند الناس وأما الكذب فعينه منفرة عنه وقبحه مزهد فيه ولأن فيه من قبح الأحدوثة وخمول الذكر وسقوط المنزلة عند الناس ما يمنع من ارتكابه إلا لغرض يدعوا إليه فأسباب الصدق يجوز أن تجتمع فى الجماعة فتصور إلفافهم عليه فإن قيل: هذا الأصل الذى قلتم يقتضى أن صدق اليهود فى دعاويهم قتل المسيح عليه السلام فإنهم جماعة لا يجوز أن يتواطئوا على الكذب ببينة أن النصارى وافقوهم وعددهم لا يخفى كثرة ووفوراً وكذلك المجوس مطبقون فى الخبر عن زرادشت ونبوته وإيراده المعجزات فى زمانه.

الجواب: أما أمر عيسى والخبر عن قتله لم يوجد فيه الإطباق ولم يحصل عليه منهم الاتفاق فإن العيسوية وهم فرقة كبيرة من النصارى يزعمون أن عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله إليه ولا يعتقدون التثليث ونصارى الحبشة على هذا وزعم هؤلاء أن محمد ﷺ رسول مبعوث إلى العرب خاصة وفى اليهود من يقول هذا الأخير ثم قد قالوا: إن خبر قتل عيسى من النصارى أيوجد فيه شرط التواتر لأنا بينا أن شرط التواتر أن يستوى طرفاه وواسطته وقد قيل: إن خبر قتله مسند إلى أربعة نفر هم: يوحنا ومتى ولوقا ومرقص وذكر أهل العناية بالأخبار أن عيسى عليه السلام كان بأرض عربية وكان أصحابه مطلوبين خائفين عليه وعلى أنفسهم فلما وقعت الصحة وقيل: إنه قد قتل جل أصحابه على خفية واستتار ونظروا إلى شخص مصلوب مقتول وهم على حال وجل ورعب توهموا أن ما سمعوه حق فأفاضوا الخبر بذلك وأشاعوا فى أصحابهم وأشياعهم وأما خبر اليهود: فإن أصل الخبر عنهم فى قتله أوهى ما ضعف من خبر النصارى وذلك

لأنهم كانوا يطلبون عيسى عليه السلام يريدون قتله وهم لا يعرفونه بحلته وإنما جعلوا لرجل منهم جعلاً فدلهم على شخص فى بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وإذا كان مخرج الخبر به اعتورته هذه الآفات كان معدوم شرائط الصحة غير موثوق به وقد أخبر الله تعالى فى كتابه بالحماية من شرطه وقال: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ [النساء:١٥٧] فوجب الأخذ بهذا ونزل ما زعموه للآفات التى عرضت عليه فيه وأما ما يدعيه المجوس: من نبوة زرادشت فإن الخبر فى ذلك لم يصدر عن جماعة وجد فيهم شرط الأخبار المتواترة فإن الوارد فى خبره أنه خرج فى زمن ملك كان يسمى «بشتاين» وآمن به الملك وأمر الناس بالإيمان به وزعم أنه أراه المعجزات الدالة على صدقه فصدقوه على ذلك رغبة ورهبة وآمنوا به وتابعوه ثم نقول إن الدين الذى دعا إليه زرادشت وما فى مردودهما مذهب قد بلغ فساده بالدلائل القطعية وهو فى نفسه قول متناقض فإن أصل مذهبهما هو القول بالأصل من النور والظلمة أو نرد أن ظاهر مرد هذا طريق بين الفساد ظاهر الأشخاص والانحلال فصارا كذابين لعينين ولا يجوز أن يظهر الله تعالى المعجزات على يدى الكذابين عليه فبهذا الطريق عرفنا أن تلك الأخبار عن أولئك القوم باطلة وإذا ثبت لنا أن خبر التواتر يفيد العلم فهو يفيد العلم الضرورى وعنده أنه القسم الحسى يفيد العلم الكسبى والكلام معه يرجع إلى معرفة العلم الضرورى وهو العلم الذى لا يخالجه شك ولا يدخله ريب ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجه ما وهذا المعنى موجود فى العلم الحاصل بخبر التواتر كما هو موجود فى العلم الحاصل بالعيان وقد ذكر المتكلمون فى هذه المسألة كلاماً كثيراً إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام فتركنا ذلك غناء عنه واقتصرنا على القدر الذى يحتاج إليه الفقهاء.

واعلم أن الأصوليين من أصحابنا قد قسموا التواتر إلى قسمين فقالوا:

أحد قسمى التواتر: ما يرجع إلى عين الشىء.

والقسم الثانى: ما يرجع إلى معناه دون عينه(١).

---

(١) اعلم وفقك الله أن المتواتر ينقسم قسمين:

أولاً: متواتر لفظى: هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه بمخبره مع اتحاد المخبر به فى اللفظ مثل أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب. قوله عليه السلام (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى).

=

فالأول معلوم وهو مثل ما سبق ذكره فى مواضع.

وأما الثانى فهو الخبر عن جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه وأمثاله وحلم الأحنف وذويه فإنه يروى نفر من سخاوة حاتم أنه وهب لرجل عشرة أعبد، ويروى آخر أنه وهب لرجل مائة شاة ويروى آخر أنه وهب لإنسان فرسًا ويروى آخر أنه نحر بعيره وقرى أضيافه ويروى آخر أنه أوهب ماله فيقع لنا العلم مجموع أخبارهم أنه كان رجلاً سخيًا وكذلك الأمر فى شجاعة على رضى الله عنه فإنه يروى واحد أنه قتل يوم بدر وليد بن عقبة وجماعة، ويروى آخر أنه قتل يوم أحد فلانًا، ويروى آخر أنه بارز يوم الخندق عمرو بن عبد ود وقتله، ويروى آخر أنه قتل يوم حنين فلانًا اليهودى فيقع العلم مجموع أخبارهم أنه كان رجلاً شجاعًا، وكذلك فى حلم الأحنف وما أشبه ذلك وعلى هذا الوجه يقع العلم لنا أن النبى ﷺ قد أقام المعجزة فإنه روى نفر أن النبى ﷺ نبع الماء من بين أصابعه، وروى نفر أنه عليه السلام لما انتقل من الجذع إلى المنبر حن الجذع كحنين الناقة، وروى نفر أنه أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام اليسير، وروى آخر أنه دعا شجرة فأتته، وروى آخر أنه سبح الحصى فى يده وسمع ذلك، وروى آخر أنه أشار إلى القمر فانشق إلى أمثال هذا فيقع العلم القطعى لنا بمجموع هذه الأخبار أنه أقام المعجزة على صدق نبوته وكان المعنى فى كل هذا أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة الكبيرة التواطؤ على وقوع مثل هذا وقد نقلوا ذلك فى أزمنة مختلفة وأحوال متباينة ومعنى التواتر أنه وإن عدم التواتر فى أعيان آحادها فقد وجد التواتر فى معناها إذا كانت هذه الأخبار على اختلافها بحصرها معنى واحد فصار كأنهم نقلوا جميعًا ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه وهؤلاء الذين أخبروا هذه الأشياء بمجموعهم لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب والتحق بورود الخبر المتواتر على الشىء لعينه واعلم أن مثل هذا الطريق رد على الرافضة ما زعموا من نص الرسول ﷺ على إمامة على رضى الله عنه فإنهم زعموا أن النبى ﷺ نص عليه على رءوس الأشهاد ومشهد من جميع أصحابه

= ثانيًا: المتواتر المعنوى: هو نقل العدد الذى تحيل العادة تواطؤه على الكذب وقائع مختلفة على قدر مشترك بين الجميع مثل أن يخبر واحد أن حاتمًا أعطى دينارًا والآخر يخبر بأنه أعطى جملاً والثالث يخبر بأنه أعطى شاة وهلم جرًا حتى بلغ عدد المخبرين حد المتواتر فيقطع بثبوته القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هو الإعطاء، انظر نهاية السول (٨٧/٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٦/٣).

ونص لهم عليه وقال: هو الإمام من بعدى ثم إنهم جميعًا كتموه وهذا محال من الكلام ولا يتصور من ذلك مثل الجماعة العظيمة والجم الغفير اختلاف طباعهم وتباين أهوائهم وتردد الدواعى منهم إطباقهم واتفاقهم على كتمان مثل هذا النص الجلى ومن دخل فى مثل هذا فقد كفى خصمه مؤنة والمسألة من باب أصول الدين وليست من باب أصول الفقه فتركنا الإطناب فى ذلك والله الموفق للصواب والهادى إلى الرشاد بمنه وعميم طوله.

* * *

ونتكلم الآن فى أخبار الآحاد فنقول:

أخبار الآحاد ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذى لا يجوز عليهم المواطأة على الكذب[1]. وهى على ثلاثة أضرب:

أحدها: أخبار المعاملات.

والثانى: أخبار الشهادات.

والثالث: أخبار السنن والديانات.

فأما أخبار المعاملات فلا يراعى فيها عدالة المخبر وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبر المخبر فتقبل من كل راوٍ فاجر ومسلم وكافر وحر وعبد فإذا قال الواحد منهم: هذه هدية فلان إليك أو هذه الجارية وهبها فلان لك أو كنت أمرته بشراء جارية فاشتراها لك جاز للمخبر قبول قوله إذا وقع فى نفسه صدقه ويحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف فى الهدية وكذلك إذا قال: أذن فلان لك فى دخول داره وأكل طعامه جاز له دخول داره وأكل طعامه وهذا شيء متعارف عليه فى جميع الأعصار ومن غير تكبر وهو المعتاد والمتعارف بين الناس وقد ألحق بعض أصحابنا الصبى بمن ذكرناه طردًا للعرف فإن العرف فى مثل هذا العرف فيما سبق وهذا هو الأصح.

وأما أخبار الشهادات[2] فشرطها وعددها معلوم فى الشرع ولا حاجة إلى ذكر ذلك.

وأما أخبار السنن والديانات فاعلم أن خبر الواحد فيها قد يوجب العلم فى مواضع منها أن يحكى الرجل بحضرة النبى ﷺ شيئًا ويدعى علمه فلا ينكر عليه فنقطع بصدق

---

(١) انظر نهاية السول (٣/١٠٣)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٨)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٠٩).

(٢) انظر نهاية السول (٣/١٠٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٠٩).

المخبر ويقع العلم بخبره ومنها أن يحكى الرجل بحضرة جماعة كثيرة ويدعى علمهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه وعندى أن من شرط هذا أن التمادى على ذلك الزمان الطويل ثم لا يظهر من ذلك القول حد ينكره لأنه بدون هذا يجوز أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرض ويجوز أن يكون لهيبة له أو لوجل منه فأما إذا مر على ذلك الزمان الطويل فلا يتصور السكوت عن الإنكار من كل القوم مع اختلاف الطباع وتباين الهمم وكثرة الدواعى من كل وجه. ومنها: خبر الواحد الذى تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه وسواء فى ذلك عمل الكل به أو عمل البعض وتأوله البعض ومثال هذه الأخبار خبر حمل بن مالك بن النابغة فى الجنين وخبر عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس وخبر أبى هريرة فى تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وقالت هذه الأخبار وهى كثيرة وقد ألحق بعضهم بهذا أن يكون الخبر مضافًا إلى حال قد شاهدها كثير من الناس ثم يرويه واحد أو اثنان ويسمع بروايته من شهد الحال فلا ينكره فيدل ترك إنكارهم له على صدقه لأنه ليس فى جارى العادة إمساكهم جميعًا عن رد الكذب وترك إنكاره الا ترى أنه لو انكفى عن الجامع من حضرة الصلاة فأخبر أحدهم بفتنة وقعت فيه فأمسكوا عن تكذيبه علم صدقه فى خبره قال وعلى هذا ورد أكثر معجزات الرسول ﷺ وأكثر أحواله فى مغازيه وأكثر ما ورد به السنن المشهورة وهذا وجه حسن جدًا ولا بد أن يكون ملحقًا بما قدمنا.

وأما ما سوى هذا من أخبار الآحاد فالكلام فيها يشتمل على شيئين:

أحدهما: فيما يتعلق بالعلم.

والآخر: فيما يتعلق بالعمل.

أما العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التى حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم[1]. وقد ذكرنا حجتهم على هذا فى كتاب «الانتصار» وذهب داود إلى أنها توجب علمًا استدلاليًا لأن التعبد باستعمالها موجب لحدوث العلم بها استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، وبقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة:١٦٩] فدلت هاتان الآيتان أنه إذا أوجب العمل ثبت العلم. وذهب النظام إلى أن خبر الواحد يوجب العلم إذا اقترن به الشك وذلك إذا خرج

(١) المحصول (٢/ ١٧٢)، البرهان (١/ ٥٩٩)، إحكام الأحكام (٢/ ٤٩، ٥٠).

الرجل من داره مخرق الثياب حافيًا حاسرًا يدعو بالويل وأخبر أن والده مات قال: يقع العلم لكل من سمع منه بذلك، قال وكذلك إذا أقر على نفسه بما يوجب القتل أو القطع. وأما حجة من قال أنه لا يوجب العلم هو أن الخبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خبر واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضى العلم اقتضاه كل خبر متواتر والمعتمد أن الشك والتجوز يعترض فى خبر الواحد ما لا يعترض فى خبر المتواتر وما يعترض فيه الشك لا يوجب العلم الذى يوجبه ما لا يعترض فيه للشك ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما لزم مدعى النبوة إظهار الأعلام الدالة على صدقه ولجاز الاقتصار على قبول قوله ولو اقتصر على قوله لما وقع فرق بين النبى والمتنبى ولأفضى ذلك إلى إبطال النبوات وهذا الرجوع إلى الدليل الأول واحتج عامة المتكلمين على النظام وقالوا: ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر على ما قاله النظام إما أن يكون سببه القرينة وحدها أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده أو الخبر بشرط القرينة والقسمان الأولان باطلان لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه وإنما المتناول له هو الخبر فلم يجز أن يكون المفيد للعلم هو القرينة وهى غير متناولة للخبر ولا يجوز أن يكون الخبر وحده هو المقتضى للعلم لأنه لو كان كذلك لاقتضاه إذا تجرد عن القرينة ولا يجوز أن يقتضيه الخبر بشرط القرينة لأن اعتقادنا عند رؤية القرينة مع فقد الخبر مثل اعتقادنا وإن اتصل به الخبر وبيان هذا إذا رأينا الرجل مشقوق الجيب يدعو بالويل أو سمعنا الداعية من دار وقد علمنا أن فى الدار مريضًا فاعتقدنا مصاب الرجل فى الصورة الأولى وموت المريض فى الصورة الثانية قبل أن يخبر مخبر بموت المريض أو يخبر الرجل بمصابه مثل اعتقادنا أن لو أخبر ثم لاعلم قبل الخبر كذا بعد الخبر فإن قال المخالف إذا اتصل الخبر بالقرينة فلا بد من وجود زيادة قلنا يجوز أن يقال أنه يحصل به زيادة قوة الاعتقاد فأما أن يفيد شيئًا آخر لم يكن حاصلاً له من قبل فهذا لا يكون وعلى أنه يجوز أن يكون المراد بخبره وإظهار القرينة تحصيل غرض له لأنه يريد أن يوهم بعض من يخاف موته أو يظهر أنه أصيب بمصيبة لغرض له قال القاضى أبو الطيب: وقد وقع مثل هذا بخوارزم مع القاضى الكعنبى قال: وقد وقع أيضًا بالبصرة واعلم أنه يجوز أن تنتفى دلائل الكذب فى خبر الواحد على الجملة نحو أن يكون الرجل متحفظًا عن الكذب نافرًا منه ويعلم من حاله بذلك ويجوز أن يكون رسولاً من سلطان ويذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه ويعرف أن السلطان يعاقبه إن كذب ويجوز أن يخبر الإنسان بشعر بلد

ويكون الإنسان ذا مرة مصرفه عن الكذب ولا يكون لداعى الكذاب فى ذلك داع ويجوز أن يكون الإنسان مهتمًا بأمر من الأمور بمنشأ فلان فيسأل عن خبر فيخبره عنه فى الحال فيعلم أنه لم يفكر فيه فيدعوه إلى الكذب داع وهذه وجوه تدل على الصدق وهو من الاستدلال على الشىء بإبطال يقتضيه ولكن مع كل لا ينتفى توهم الكذب ويمكن تصور الكذب فى هذه الصور كلها بوجوه من الأغراض وعوارض توجب صرف الإنسان عن الصدق إلى الكذب فلم يخبر أن يحكم بكون الخبر مفيد للعلم وإذا اقترنت به هذه القرائن ووجد على هذه الأحوال فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة.

وأما الكلام فيما يتعلق بالعمل الذى يثنى على خبر الواحد [.....][1] مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر الواحد يوجب العمل فقد تعبد به الشرع وليس فى العقل ما يمنع من التعبد به وذهبت طائفة إلى منع التعبد بأخبار الآحاد واختلفوا فى المانع من التعبد به فقال بعضهم: يمنع منه العقل وذكر بعضهم أنه قول ابن عُلَيّة والأصم وقال القاشانى من أهل الظاهر والشيعة: يمنع من التعبد بها الشرع وإن كان جاز فى العقل[2] فى هذه مسألة يكثر الكلام فيها على أن تذكر المعتمد من الجانبين ونزع الشبهة المذكورة من المختلفين بتوفيق الله تعالى والحجج من منع التعبد بها عقلاً، وقالوا: لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبى ﷺ وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا وجب العمل به، وجب أن يكون إذا أخبر الواحد عن الله تعالى وذكر أنه رسول منه وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا أيضًا ويجب علينا العمل به، وأما الفرق أن يكون المخبر عن الله تعالى بلا واسطة أو واسطة نبى قالوا: فنقول مخبر عن شرع من الله عز

---

(١) فى المخطوطة بياض بمقدار كلمه أو كلمتين.

(٢) اختلف العلماء فى العمل بأخبار الآحاد على خمسة مذاهب.

أحدها: التعبد بخبر الواحد محال عقلاً وهو مذهب الجبائى وجماعة من المتكلمين.

الثانى: التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعًا لقيام الدليل على عدم الوجوب.

الثالث: التعبد به جائز عقلاً وواجب شرعًا فقط ـ وهو مذهب الجمهور ومنهم البيضاوى.

الرابع: التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعًا لأنه لا دليل على الوجوب.

الخامس: التعبد به جائز عقلاً ويجب العمل به للدليل العقلى والشرعى معًا، وهو مذهب أحمد بن حنبل (وابن سريج) والقفال الشاشى وأبى الحسين البصرى. انظر نهاية السول (٣/١٠٦) المحصول (٢/ ١٧٠)، البرهان (١/٥٩٩)، إحكام الأحكام (٢/٦٨)، روضة الناظر (٩٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٠٩).

وجل فلا يجب علينا قبوله عملاً بمجرد غلبة الظن فى صدقه دليله إذا أخبر بواسطة دعوى الرسالة وقالوا أيضًا: لو جاز التعبد بها بأخبار الآحاد فى الفروع لجاز التعبد بها فى الأصول وذلك فى صفات الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز فحين لم يجز فى الأصول كذلك فى الفروع، وقالوا أيضًا: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد فى الفروع جاز التعبد بها فى نقل القرآن ببينة أنه لما لم يجز فى نقل قول الله تعالى لم يجز فى نقل قول الرسول عليه السلام والحرف المشكل لهم هو أن الشرعيات مصالح والواحد يجوز أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك فعل فإذا كان يجوز أن يكذب لم نأمن أن يكون ما تضمنه بخبره مفسدة وربما يعبرون عن هذا فيقولون لما لم يؤمن كون الخبر كذبًا لم نأمن كون المخبر به مفسدة، وإذا لم نأمن كونه مفسدة، فالعقل يمنع منه حتى لا نكون عاملين بما يجوز أن يكون مفسدة لنا هذه شبهة القوم. واحتج من قال أن الشرع يمنع من التعبد به بقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، وبقوله: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة:١٦٩]، وبقوله: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ [الزخرف:٨٦] قال: والعمل بالخبر الواحد اتفاقًا ليس لنا به علم وشهادة به وقول بما لا نعلم لأن العمل بالخبر الواحد مستند إلى الظن لا إلى العلم وتعلقوا أيضًا بقول الله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا﴾ [النجم:٢٨] قدم من اتبع الظن وبين أنه لا غنى له فى الحق فكان على عمومه فى كل موضع وهذا الموضع الذى اختلفنا فيه من جملته وذكر بعضهم أنا إذا لم نقبل خبر الرسول عليه السلام إلا بدليل يقترن به يدل على صدقه من إقامة المعجز فأولى أن لا نقبل من غيره لمجرد خبره وقوله: وهذا الدليل يقرب من الدليل الأول وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة:٦٧] والتبليغ يكون بحسب الإمكان لأن الله عز وجل لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر ومعلوم أنه لم يكن فى وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم فى بلادهم ولم يكن فى عمره من المهلة والتنفس ما يفى بخطابه آخر من يكون من أمته ولا كان أيضًا فى وسع جميع الناس أن يصيروا إلى حضرته ولا أيضًا كان فى الوسع أن يصير إليه من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبلغوا عنه بقية من لم يصل إليه لأن ذلك يشق عليهم ويغير معايشهم ويؤدى إلى الجلاء عن أوطانهم ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع لأن الله تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمة منه لهم وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة

منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة:١٢٢] فثبت بمجموع ما بينا أن التبليغ واجب بحسب الإمكان وليس ما ذكرناه من الإمكان وكان النبى ﷺ يباشر التبليغ بحسب الإمكان فكان تبليغ الحاضر خطابًا ويبلغ الغائب خبرًا على لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليبلغوا عنه ويؤدونه إلى من ورائهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحجة وكذلك قال عليه السلام: «ألا هل بلغت»(١)، وقال عليه السلام: «ليبلغ الشاهد الغائب»(٢).

وبيان أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا ما اشتهر عنه فى أخباره من بعثه الرسل إلى النواحى والأطراف وإلى الملوك ليبلغوا عنه ويبينوا للناس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة كتوجيه معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن أبى العاص إلى الطائف وبعث الرسل إلى ملوك الأرض دحية إلى قيصر وعبد الله بن حذافة السهمى إلى كسرى وعمرو بن أمية الضمرى إلى الحبشة وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية وإلى هوذة بن على الحنفى وغيرهم وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقم الحجة عليهم ولم يذكر فى موضع أنه بعث فى الوجه الواحد عددًا يبلغون حد التواتر ولم يكن النبى ﷺ ليبعث بما يقع به البلاغ وتقوم به الحجة فعلى هذا جرت عادته ﷺ وقد كان أيضًا يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد فى البعثة ويعتمد على قوله وأمثال هذا تكثر وليس يخفى على العلماء المبرزين نعم تخفى على الجهال ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ وأخذ العلم من ورا وراء فتبين بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير وهذا الدليل دليل قطعى لا يبقى لأحد معه عذر فى المخالفة.

ويدل على ما ذكرناه إجماع الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد فى الشرعيات واستعملوها ، وذلك مثل : قبول أبى بكر الصديق رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فى توريث الجدة السدس(٣)،

---

(١) أخرجه البخارى : العلم (١/ ٢٤٠)، ح (١٠٥) ، ومسلم: القسامة :(٣/١٣٠٥) ح (١٦٧٩/٢٩).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود: الفرائض (٣/ ١٢١) ح (٢٨٩٤)، والترمذى: الفرائض (٤/ ٤١٩) ح (٢١٠٠، ٢١٠١)، وابن ماجه: الفرائض (٢/ ٩٠٩) ح (٢٧٢٤).

وقبول الصحابة عن أبى بكر رضى الله عنه خبره عن النبى ﷺ إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة[١]، ولقبول عمر رضى الله عنه خبر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى أخذ الجزية من المجوس[٢]، وخبر الضحاك بن سفيان فى توريث المرأة من دية زوجها[٣]، وخبر حمل بن مالك بن النابغة فى دية الجنين وكقبوله خبر أبى موسى وأبى سعيد فى الاستئذان، وعن على رضى الله عنه أنه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثًا نفعنى الله به ما شاء أن ينفعنى فإذا حدثنى عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدقته وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه[٤]، وسأل علىّ المقداد رضى الله عنهما أن يسأل النبى ﷺ عن أمور فلما أخبره عن النبى ﷺ وقبل ابن مسعود رواية معقل بن سنان الأشجعى فى قصة بروع بنت واشق وسر بذلك ورجع ابن عمر رضى الله عنهما عن المخابرة برواية رافع بن خديج وترك ابن عباس رضى الله عنهما مذهبه فى الصرف بخبر أبى سعيد الخدرى.

وأمثال هذا تكثر وهذه أمور مشهورة والشهرة فيها قامت مقام الرواية المستفيضة فمن خالف هذا فقد خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وترك القول بأخبار الآحاد ويقع الملحدين إلى إبطال كثير من أحكام الدين إلى الطعن فى السلف الصالح وهذا دليل هذا فإن قالوا: أليس أن [عمر رضى الله عنه][٥] قال فى حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة[٦]، وقال على فى حديث بروع بنت واشق: «ما أصنع بقول أعرابى بوال على عقبيه» قلنا: ليس هذا بقادح فيما علمناه لأن عمر إنما أنكر مخالفة الكتاب وذلك فى السكنى فإن الكتاب دال على إيجاب السكنى والنبى ﷺ

(١) أخرجه البخارى: الفرائض (١٢/٧) ح (٦٧٢٦)، ومسلم: الجهاد (٣/ ١٣٨٠) ح (١٧٥٩/٥٢).

(٢) أخرجه البخارى: الجزية (٢٩٧/٦) (٣١٥٦، ٣١٥٧) والترمذى. السير (١٤٧/٤) ح (١٥٨٧)، ومالك فى الموطأ: الزكاة (١/ ٢٧٨) ح (٤١).

(٣) أخرجه أبو داود: الفرائض (٣/ ١٢٩) ح (٢٩٢٧)، والترمذى: الديات (٢٧/٤) ح (١٤١٥) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه: الديات (٢/ ٨٨٣) ح (٢٦٤٢).

(٤) أخرجه الترمذى: التفسير (٢٢٨/٥) ح (٣٠٠٦) وابن ماجه: الإقامة (١/ ٤٤٦) ح (١٣٩٥).

(٥) ثبت فى الأصل [ابن عمر رضى الله عنهما]، والحديث مروى عن الخليفة عمر رضى الله عنه. انظر سنن الدارقطنى (٤/ ٢٤ ـ ٢٦) ح (٦٨ ـ ٧١).

(٦) أخرجه مسلم: الطلاق (٢/ ١١١٨) ح (٤٦/ ١٤٨٠)، وأبو داود: الطلاق (٢٩٧/٢) ح (٢٢٩١).

أسقط السكنى بسبب وكانت فاطمة رضى الله عنها تنقل إسقاط السكنى ولا تروى السبب فهذا محل إنكار عمر رضى الله عنه وغيره عليها، وعلى لا يقبل رواية الأعرابى لغلبة الجهل عليهم وليس الكلام فى أمثال هذا وأما الكلام فى أصل قبول أخبار الآحاد. دليل ثالث هو أنه لا خلاف فى قبول أخبار الآحاد فى باب المعاملات فإن للإنسان أن يدخل دار غيره بإذن الحاجب والبواب وله أن يستبيح ما يقول الرسول إذا قال: أهداه لك فلان ووقع فى نفسه صدقة ويأخذ بقول الجمال والخادم وقد تكون الهدية جارية فيستبيح وطأها وقد كان رسول الله ﷺ يرسل أنس بن مالك رضى الله عنه بحوائجه وأموره وهو صبى واتخذ ابن أريقط الليثى دليلاً حين توجه إلى المدينة وقد كان كافراً واعتمد على دالته فهذا فى أبواب المعاملات وأيضًا فلا خلاف فى قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله فإن نهاية ما فى عدد الشهود هو الأربع ولا شك أن هذا الخبر لا يفيد العلم وإنما يفيد غالب الظن وقد تكون الشهادة فى إراقة دم أو إقامة حد أو استباحة فرج وأدناه استحقاق المال فلم يخلفوا فى قول المستفتى قول المفتى وكذلك فى أخذ القرآن عن المعلم وهذه أمور تتعلق بالدين وما ذكرنا من قبل من أمور الدنيا فإذا جاز قبول أخبار الآحاد فى أمور الدين والدنيا فى هذه المواضع فكذلك فى سائر المواضع فإن قيل قد تعلقتم بالأخبار فى المعاملات وقد يقبل فى الأدنى والهدية وما يشبه ذلك قول من يسكن القلب إلى صدقه من صبى أو فاسق بل كافر أنه لا يجوز قبول قول هؤلاء فى أخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفعل مع وقوع هذا الفرقان بينهما واعتذر أبو زيد لهم من أخبار الناس فى المعاملات وقال: حقوق العباد ليست كأصل الشريعة فإنها تثبت بإيجابهم وتصرفهم ولهم ضرورة إليها ولا يمكنهم إظهارها وإثباتها بدليل لا يبقى فيه شك وأما الدين فحق الله تعالى والله تعالى قادر على إظهار حقه بما يوجب العلم فلا يجوز إثباته فما دونه كما لا يجوز إثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الله تعالى بالأخبار التى يعنى بها شك أو شبهة.

قال: وأما الشهادة فالأصل ما قدمنا وإنما تركنا الأصل الذى قد بيناه بكتاب الله تعالى وهو بخلاف القياس وقال بعضهم إنهم يقبلوا أخبار الآحاد فى إثبات شرع أو لشهادة بأن زنى أو قتل أو سرق ليس يثبت بها شرع أما الأول قلنا موضع الاستدلال من أخبار المعاملات هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الأمرين على ما سبق بيانه فإن كان أحدهما يتساهل فيه ما لا يتساهل فى الآخر. وإنما يراعى فى الجمع والفرق موضع النكته التى يتعلق بها الحكم دون ما عداه من الأوصاف

وإنما وقع التساهل فى باب الإذن والهدية وما صار عنهما من الأمور حتى جاء فيها قبول قول الخادم والقهرمان من العبد والحر والصبى والبالغ والذمى غيرهم لأن الغالب فى العرف الحادى والعادة القائمة أن يتولى هذه الأمور ويتعاهدها الخدم والخول منهم دون علية الناس وأهل المروءة منهم وأما الشهادات فإنما يقوم بها أعيان الناس ويتحملها ذوو الدين والعدالة منهم لما فيها من التوثق للحقوق والاحتياط عليها ولذلك قرأت مصمتة بأوصاف من البلوغ والحرية والعدالة ونحوها وصارت أخبار السنن واسطة بين الأمرين فجاز فيها قول الواحد إذا قوى قوله بوصف العدالة ولا يحتمل أن يكون ذكرًا أو أنثى أو عبدًا أو مملوكًا أو بصيرًا أو أعمى وهذا أيضًا نوع تساهل فى رواة أخبار السنة والآثار لأنه لو أن فيها جميع أوصاف الشهود لعدمت النقلة وعز وجودهم وصار ذلك سببًا لانقطاع العلم ولو جرت فيها المساهلة التى تجرى فى أخبار المعاملات لوجد الفساد والخلل فى أمر الدين وصار لأهل الباطل سبيلاً إلى أن يدخلوا فيه ما ليس منه واختلط أهل الحق بالباطل فاقتصر على الواحد ليتسع الطريق إلى النقل وأيد بالعدالة لتنقطع التهيئة عنه وكل من هذه الأمور منزل على منزلة تليق ويرشد إليها وجه المصلحة ويدل عليه الحكمة وأما الذى قاله أبو زيد من العذر لهم فليس بشىء لأنا بينا وجود قبول الواحد فى أمور الدين وقد ذكرنا صورًا منها ونزيد فنقول: إذا قال الواحد: هذا الماء طاهر أو نجس يقبل قوله ويعمل عليه أو يقول: أنا وكيل فلان فى التصرف فى ماله يجوز الشراء منه وإذا قالت المرأة: حضت أو طهرت يقبل الرجل قولها فإذا قالت حضت يجب الامتناع من وطئها وإذا قالت: طهرت يجوز الإقدام على وطئها وإذا قال: هذه خمر أو نبيذ وقال: هذه أمتى أبيعها منك أو ابنتى أزوجها منك فإن سلموا هذه الوجوه لا بد من تسليمها لأن مصالح الناس لا تقوم إلا بها فيكون الباقى من الأخبار ملحقًا بها. هذه الأخبار مرجعها إلى الدين لأن الامتثال بقول المخبر بالحل والحرمة والصهار والنجاسة وهذه أمور لا تثبت من حقوق الناس فى شىء فهذه الدلائل التى ذكرناها دلائل قطعية موجبة للعلم. وللأصحاب دلائل كثيرة سوى هذا فرأينا عنها اقتصارًا واكتفاء لهذا القدر وقد ذكر أهل الأصول فى بيان أنه يجوز أن يقع انعدام الآحاد من حيث العقل وإن كانت لا تفيد إلا الظن وذلك لأنه ليس بمستبعد ولا مستنتج فى العقل أن يقول الله تعالى إذاغلب على ظنكم صدق الراوى عن فلان فاعملوا بخبره كما أنه خبر مستقبح فى العقل أن يقول إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره فإذا جاز

أحدهما جاز الآخر وقد قالوا: إن الشريعة مصالح فلا يمتنع أن يكون قبول قول الواحد إذا غلب على ظننا صدقه والعمل به مصلحة لنا ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب طريق آخر إذا أخبر الواحد بسلامة أحدهما ووجود المخافة فى الآخر.

أما الجواب عن كلماتهم: أما تعلقهم بخبر مدعى النبوة وأنه لا يجب علينا قبوله من غير دليل يقوم على صدقه وهو المعجز وإن غلب على ظننا صدقه قلنا نقول ولا أن نقطع بوجوب العمل بخبر الواحد لأن دليلاً قطعيًا قد قام على وجوب العمل به ومثل هذا لا يوجد فى غير مدعى النبوة لأن الأدلة الشرعية إنما تكون قاطعة فى خبر مدعى النبوة إذا علمنا صدقه لمعجز يقيمه حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل علمنا وجوب العمل بخبره وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعى للنبوة مظنونًا غير مقطوع به ثم نقول: إن الاقتصار على الظن فى صدق مدعى النبوة يؤدى إلى مفسدة عظيمة لأن فى النبوة من الرئاسة العظيمة التى لا يدانيها رئاسة فلأن من إذا قبلنا قوله من غير معجز تعين أن يطلبها كل واحد ويتحرى فى أكثر الناس ظاهر الصدق والعدالة والستر اسم له هذه الرئاسة فيكثر على هذا المدعون للنبوة والوارد بالشرائع المخالفة وفى هذا من المفسدة ما لا يخفى وأما ها هنا فليس للمخبر بالسنة عن النبى ﷺ مثل هذه الرئاسة وأيضًا فإن السنن محصورة فى النقل لا يمكن الزيادة عليها فلم يؤد قبول خبر الواحد فيها إلى المفسدة.

ببينة: أنه إن لزمنا ما ذكروه على قولهم وقولنا إن شهادة الشهود مقبولة وكل عذر لهم فى ذلك فهو عذرنا وأما قولهم أنه لو جاز التعبد بأخبار الآحاد فى الفروع لجاز فى الأصول قلنا: قد بينا أن الأخبار التى تلقتها الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعذر وكذلك فى كل حادثة شهدها جماعة وأخبر الواحد منهم ولم ينكر الباقون ذلك فعلى هذه الأخبار الواردة فى صفات الله تعالى وإثبات القدرة وجواز الرؤية وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها وإثبات الشفاعة وإثبات عذاب القبر وإثبات الحوض والميزان وما أشبه ذلك وإذا اشتهرت وعرفت فى الأمة فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين فتكون موجبة للعلم قاطعة للعذر ويفيد ما يفيدها الأخبار المتواترة وأما قولهم: إنه يجوز التعبد بأخبار الآحاد فى نقل القرآن قلنا هذا جمع بين موضعين بغير علة جامعة ثم نقول فى القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز أو لا يظهر فيه الإعجاز فإن ظهر فيه الإعجاز فالإعجاز حجة النبوة ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض فى عصر

النبى ﷺ مع سماع أهل ذلك العصر له ولا يوجد هذا إلا وقد تواتر نقله وظهوره فى ذلك العصر وإن لم يظهر فيه الإعجاز فالقرآن كله معجز فإنه لم يكن قرآنًا وقد ثبت ذلك لعدم دليل كونه قرآنًا وعلى أنه عندما يقبل خبر الواحد فى إيجاب العمل والقرآن الذى نقل بالآحاد يجعله قرآنًا قيمًا يرجع إلى العمل وعلى هذا جرى أمر قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وكذلك نقول فى التسمية أنها من رأس الفاتحة عملاً وهو وجوب قراءتها فى الصلاة. وأما قولهم: إن التشريع مصالح فإذا كان الواحد يجوز عليه الغلط والكذب لم نأمن من أن يكون قبول قوله مفسدة قلنا لما قامت الدلائل القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد وغلب على ظننا صدق المخبر فقد علمنا أن العمل صلاح لنا كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند قيام البينة، وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا: إن الفعل قد يكون صلاحًا لنا إذا فعله ونحن على حالة مخصوصة فلا تمتنع أن يكون متى ظننا صدق الراوى بأمارة صحيحة فيكون مصلحته أن نفعل ما اقتضاه الخبر كما يكون مصلحتنا هو الحكم بما دل عليه البينة وإن كنا نجوز كون الشهود كذبة، وحرف هذا الجواب إن ظننا صدق الراوى بما يشهد العقل بجواز كونه شرطًا فى المصلحة بدليل التصرف فى الأسفار والحكم بالبينات ألا ترى أن المسافر إذا خاف فى سفره فيخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره فإنه يجب عليه أن يعمل ما ظنه صلاحًا دون ما ظن الفساد ولو ظن كذب المخبر بأمارة لم يجز أن يعمل على خبره ولا يجوز له مع اشتباه الطرق عليه وخوفه أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمارة فإن قيل: أيجوز أن يقول الشارع للإنسان: إذا اخترت الفعل واشتهيته ولم يصرفك عنه صارف وجب عليك فعله ما دمت مريدًا له وإن لم يكن مختارًا قاصدًا إليه لم يجب عليك فعله قلنا هذا لا يجوز عندنا وتعليق عمل الإنسان بما يشتهيه ويختاره لسقط التكليف لأنه قيل له: افعل ما تشتهيه ولا تفعل ما لا تشتهيه وهذا إسقاط التكليف وهو باطل وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦] وبقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة:١٦٩] وما يشبه هذا من الآيات قلنا: ليس فى العمل بخبر الواحد شيء مما ذكروه لأن وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجاب له على ظن وتخمين وهو إيجاب له على علم ويقين لأنا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر الواحد فهو اقتفاء واتباع لما كنا به عالمين.

تنبيه: إنا لما اتبعنا الدليل القطعى فى إيجاب العمل علينا بخبر الواحد فلم نقل على

الله ما لا نعلم بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه وأما قوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ قلنا إنما اتبعنا الدليل القاطع الذى يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم نتبع الظن فإن قيل قد جعلتم للظن حظًا فى الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوى لم تعملوا بالخبر قلنا: إن الله تعالى إنما ذم من يتبع الظن، فلم يدخل فى ذلك من اتبع الدليل عند الظن فهذا وجه الجواب عن التعلق بهذه الآيات ومن عرف هذا الوجه من الجواب سهل عليه الكلام على ما يوردونه والله أعلم.

إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فنذكر بعد هذا ما ينبنى عليه ونبتدئ بذكر:

أحوال الراوى والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره:

فنقول أولاً: اعلم أن الصحابة رضى الله عنهم عدول وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص وذهب المعتزلة إلى أنه قد كان فى الصحابة قوم فساق[1]، وقد فسق كثير منهم وهم الذين قاتلوا عليًا رضى الله عنه خصوصًا معاوية وعمرو وسائر من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية رضى الله عنهم وتوفى بعضهم: أبو طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم أجمعين وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا قالوا: وقد علمنا ذلك فى هؤلاء الثلاثة ولم نعلم توبة معاوية ومن معه ونحن نتبرأ إلى الله تعالى من هذا القول وزعم أن القوم قاتلوا مع على رضى الله عنه بالتأويل فإن الإمام الحق قد قتل وهو عثمان رضى الله عنه وقد كانت قتلته أنصار على وكانوا جميعًا معه ومع هذا زعم أن الحق كان مع على لكن لا نفسق أولئك القوم لأجل أنهم كانوا متأولين ولأن عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعًا فلا يزول عنها إلا بدليل قطعى والدليل على أن السمة كانت عظيمة إذ وجود من بقى من الصحابة اعتزلوا الطائفتين مثل سعد وأسامة وابن مسلمة وابن عمر وعبد الرحمن بن أبى بكر وغيرهم فالأولى فى هذا حفظ اللسان وتسليم أمرهم إلى الله تعالى وإنما الكلام فيمن وراء الصحابة فنقول:

نشترط فى الراوى أن يكون ثقة عدلاً فى دينه، معروفًا بالصدق فى حديثه، حافظًا إن حدث من حفظه[2]، ضابطًا لكتابه إن حدث من كتابه، غير معروف بالتدليس،

---

(١) انظر البرهان (١/٦٣١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/١٢٨)، المحصول (٢/١٩٦)، نهاية السول (٣/١٢٩/ ١٣٠)، المعتمد (٢/١٣٣) التصريح على التوضيح (٢/٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١١٩).

(٢) انظر نهاية السول (٣/ ١٥٠، ١٥١)، المحصول (٢/ ٢٠٢، ٢٠٣)، إحكام الأحكام للآمدى =

وملاك الأمر شيئان: صدق اللهجة، وجود الضبط لما يرويه ومن كثر غلطه ترك حديثه والعدل قد تعورف استعماله فيمن كان من أهل قبول الشهادة وشرائطه ما عرف في الفقه وقد قيل: إن المشارطة على أخذ الأجرة على التحدث يقدح في قبول الرواية وقيل أيضًا: إن الإقدام على المستقبحات مثل الأكل على الطريق وما يشبه ذلك تقدح أيضًا في الرواية، وقد اتفقوا أن الفسق في التعاطي يمنع قبول الرواية لأن من يقدم على الفسق وهو يعتقد أنه فسق لا يؤمن فيه الإقدام على الكذب في حديثه وأما الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء فقد ذكروا أنهم ينقسمون قسمين منهم من كفر الصحابة وفسقهم مثل الخوارج وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم مردود غير مقبول وأما من سلم عليه السلف وكان ثقة في دينه غير مستحل للكذب على مخالفته بل كان مأمونًا عليهم معروفًا بالصدق في روايته جللاً في تعاطيه غير داعية إلى اعتقاده يقبل روايته[1]، والأصح هو الأول. وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن عبيد قال: حدثنا عمرو بن عبيد وكان صاحب بدعة والفرق بين الفسق في التعاطي وبين الفسق في الاعتقاد هو أن الفسق في أعمال الخوارج إنما يمنع من قبول الحديث لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق فقدح ذلك في الظن بصدق ولم يؤمن أن يقدم على الكذب وإن علم أنه محظور وليس كذلك الفسق في العقيدة لأنه يؤمن منه الكذب لأن الأمور مشتبهة عليه وهو متحرج في أفعاله متنزه عن الكذب، فيه أن الركن في قبول الحديث قوة الظن والظن يقوى بصدق من هذا سبيله لمكان نخرجه ببينة أن الصحابة تفرقوا ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض، وروى التابعون عن الفريقين أيضًا. وأما الكافر الخارج عن الإسلام فلا تقبل روايته بحال[2]؛ لأن اعتقاده يدعو إلى التحريف فلا يقوى الظن بصدقه وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء وعندهم أنه لا يقبل من أهل الأهواء وأنه يقبل رواية الكل كما

= (٢/ ١٠٦) المعتمد (٢/ ١٣٥، ١٣٦) روضة الناظر وجنة المناظر (١٠١) المستصفى (١/ ١٥٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١١٧).

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدي (٢/ ١١٧، ١١٨)، نهاية السول (٣/ ١٣٥)، المحصول (٢/ ١٩٧)، المعتمد (٢/ ١٣٤) التصريح على التوضيح (٢/ ٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١١٩، ١٢٠).

(٢) انظر نهاية السول (٣/ ١٢٣)، إحكام الأحكام للآمدي (٢/ ١٠٣)، المحصول (٢/ ١٩٥)، المستصفى (١/ ١٥٦) التصريح على التوضيح (٢/ ٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١١٦، ١١٧).

يقبل شهادتهم. وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبى نجيح وعمرو بن عبيد وأضراب هؤلاء فإن كانوا نسبوهم إلى القذف فى كتبهم من يظهر منه العناد والتعنت فلا تقبل روايته وكذلك من يتدين بالكذب فلا تقبل روايته وكذلك المتساهل فى روايته وتارك التحفظ من الزيادة.

وقد ذكر بعضهم أن الشرائط فى الراوى لقبول الرواية خمسة:

أحدها: البلوغ لأن الصغير لا يقبل قوله فى الدين فى خبر ولا فتيا ولا شهادة لأنه لم يقبل خبره فى حق نفسه فأولى أن لا يقبل فى حق غيره وقد ذكر بعضهم أن رواية الصبى إذا كان مميزاً وقع فى ظن المستمع صدقه مقبولة[1] والأصح هو الأول لأن المعتمد لنا إجماع الصحابة ولم يرو أن أحداً من الصحابة رجع إلى رواية صبى وحده إذا عرف أنه غير مؤاخذ بالكذب لا يزعه عن أمر لكان وازع.

والشرط الثانى: العقل، وقد قالوا: إنه لا يجوز الاقتصار على العقل الذى نيط به التكليف بل لا بد أن ينضم إليه شدة التيقظ وكذلك التحفظ وإن كان يفيق يومًا ويجن يومًا فإن أثر جنونه فى زمان جنونه لم يقبل خبره وإن لم يؤثر يقبل.

والشرط الثالث: العدالة فى الدين وهذا لأن الفاسق لا يوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته والعدالة مأخوذة من الاعتدال ولا بد من أربع شرائط:

أحدها: المحافظة على فعل الطاعات واجتناب المعاصى.

والثانى: أن لا يرتكب الصغائر وما يقدح فى دين أو عرض.

والثالث: أن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الذم.

والرابع: ألا يعتقد من المذهب ما يرد أصول الشرع مصرح معانيه ووحى وخلا دلائله وقد بينا فى أهل الأهواء ما قاله أهل العدالة: الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر وجعلوا العدالة المعتبرة فى الشاهد علة العدالة المعتبرة فى المفتى، والعدالة المعتبرة فى المفتى أغلظ من العدالة المعتبرة فى الرواية، وتعلقوا بحديث الأعرابى أنه لما شهد عند النبى ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته ولم يسأل عن عدالته والصحيح أن ما يعتبر من العدالة فى الشهادة يعتبر فى الرواية يدل أنه إن لم تكن العدالة فى الخبر أغلظ منها فى

---

(١) انظر إحكام الأحكام (٢/١٠١)، المحصول (٢/١٩٤)، نهاية السول (٣/١١٩)، المستصفى (١/١٥٦)، التصريح على التوضيح (٢/٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١١٦).

الشهادة فلا ينتفى أن يكون أسهل لأن المخبر ثبت بخبره شرعًا يعم إلزامه فكان بتغليظ العدالة أولى. قال: وأما أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة شهوة تأويلهم نص كتاب ولا سنة ثابتة متواترة شهادتهم مقبولة وقد شدد بعض أصحاب الحديث فى هذا فمنع القبول فيما ذكرنا والأصح ما بينا ونرد خبر من ظهر منه الكذب فما قل أو كثر من أمور الدين وإن كذب فى ضرر أحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه.

والشرط الرابع: أن يكون بعيدًا من السهو والغلط ضابطًا لما يتحمله ويرويه ليكون الناس على ثقة منه وضبطه وقلة غلطه فإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه وإن كان كثير الغلط رد خبره إلا فيما يعلم أنه لم يغلط فيه، وليس من شرط الضبط معرفة أحكام الحديث لأن هذا صفة تزيد على الضبط ولا يمنع جهل الراوى بحكم الحديث قبوله وقد قبل الصدر الأول شهادة الأعراب وأهل البوادى.

والشرط الخامس: أن لا يعرف التساهل فيما يرويه وبالتأويل لمذهبه فربما أحال المعنى بتأويله وربما يدين موضع زيادة يصحح بها فاسد مذهبه فلم يوثق بخبره. ومن انتفت عنه الثقة لم يقبل خبره ولا يرد خبر من قلت روايته كما لا يرد من قلت شهادته ولا يرد خبر من لم يعرف بمجالسته العلماء والمحدثين لأنه قد يسمع من حيث لا يعلمون.

فأما المدلس فاعلم أن التدليس هو ترك اسم من يروى عنه وطى اسمه وذكر اسم من يروى عنه شيخه وقد ذكر التدليس عن كثير من أئمة الحديث مثل قتادة والأعمش وهشام وشريك وذكر ذلك أيضًا عن سفيان بن عيينة وجماعة يجرون مجراه فنقول: التدليس من الرواة يجرى على وجهين:

أحدهما: أن يعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك وإذا استكشف لم يخبر باسم من يروى عنه فهذا يسقط الاحتجاج بحديثه لأن التدليس معه تزويد إبهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر فى صدقه وقد قال النبى ﷺ: «المتشبع بما لا يعط كلابس ثوبى زور».

والوجه الثانى من التدليس: أن يطوى اسم من يروى عنه إلا أنه إذا كشف عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله فهذا التدليس لا يسقط الحديث ولا يوجب القدح فى الراوى[1]. وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فإذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شىء مشهور عنه وهو غير قادح. قال إبراهيم بن بشار: حدثنا سفيان ابن عيينة يومًا بحديث فقال عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد فقلت: يا أبا محمد

---

(١) انظر فتح المغيث للسخاوى (١/٢٠٣).

أسماعًا عن عمرو؟ فقال: ابن جريج عن عمرو، فقلت: سماعًا من ابن جريج؟ فقال: لا تفسده أبو عاصم عن ابن جريج. فقلت: سمـاعًا من أبى عاصم، فقال: قد أفسدته بحديثى علـى ابن المدينى عن أبى عاصم عن ابن جريـج عن عمرو فـهذا طريق سفـيان ومذهبه والشافعى لا يروى عنه من الحديث بما يدخله التدليس وبيان مذهب الشافعى فى هذا الباب أن من اشتهر بـالتدليس لا تقبل روايته إذا لم يخبره بالسماع فـيقول: سمعت أو حدثنى أو أخـبرنى وما أشـبهه، فأمـا إذا قال عن فلان وحـمل الأمر فى ذلك على السماع لأن الناس قد يفعلون ذلك طلبًا للخـفة إذ هو أسهل عليهم من أن يقول فى كل حديث حديثًا والعرف الجارى فى ذلك يقام مقـام التصريح وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ فى كتاب «علوم الحديث» وقال: الأحاديث المعنعنة متصلة بإجماع أهل النقل إذا لم يكن فيها تدليس[1]، وذكر حديث عمرو بن الحارث عن عبد ربه بن سعيد الأنصارى عن أبى الزبير عن جـابر عن النبى ﷺ قال: «لكل داء دواء، فـإذا أصاب دواء داء برئ بإذن الله تعالى»[2]، وكذلك ذكر رواية إسـرائيل عن عبد الله بن مختـار عن ابن سيرين عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «إن مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دمًا وأميطوا عنه»[3] والرواة فى هذين الخبرين عن قولهم يعرفوا بالتدليس فالحديثان متصلان وإن ذكر بطريق العنعنة قال: وضد هذا من الخـبر ما رواه يعلى بن عبيد حـدثنا الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة قال: ذكرنا ليلة القدر فقال رسول الله ﷺ: «كم مضى من الشهر؟ قلنا: ثنتان وعشرين وبقى ثمان. فقال: مضى ثنتان وعشرون وبقى سبع اطلبوها الليلة الشهر تسع وعشرون»[4] وهذا الحديث فيه تدليس لأن الأعمش لم يسمعه من أبى صالح. وقد روى محمد بن أيوب: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا خلاد الجعفى حدثنى أبو مسلم عبـد الله بن سعيد قائد الأعمش عن سـهل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة الخبـر الذى ذكرناه فـإن الأعمش قـد دلس فى الرواية الأولى وأظهر من سـمع منه فى الرواية الثانية وذكرنا صورة من التدليس ليـعرف بعينه وصورته رغم أن أصحاب الحديث

---

(١) انظر معرفة علوم الحديث (١٠٥).

(٢) أخرجه مسلم: السلام (١٧٢٩/٤) ح (٦٩/ ٢٢٠٤) وأحمد: المسند (٤١١/٣) ح (١٤٦٠٩).

(٣) عزاه الحافظ الهيثمى إلى ـ البزار ـ وقال: رجاله رجال الصحيح، انظر مجمع الزوائد (٦١/٤).

(٤) أخرجه ابن مـاجه: الصيام (١/ ٥٣٠) ح (١٦٥٦)، وأحـمد: المسند (٣٣٧/٢) ح (٧٤٤١)، ولفظ الحديث عند «أحمد».

وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستة أنواع من التدليس وقد ذكرها أبو عبد الله الحافظ فى كتاب «معرفة علوم الحديث»[1] وذكرها صوراً ولم أذكرها كيلا تطول الكتابة وذكرت مكانها حتى إن رغب إنسان فى علم ذلك عرف موضعه وذكر نوعًا من ذلك تغير الأسامى بالكنى والكنى بالأسامى لئلا يعرفوا وقد فعله سفيان الثورى وليس هذا مما يوجب القدح فى الحديث وذكر نوعًا من ذلك قول المحدث قال فلان ولم يسمع منه وإنما سمع إنسانًا تحدث عنه وهو مثل ما قدمنا من قولهم عن فلان قال وقد دلسوا عن قوم مجهولين وعن قوم مجروحين والمتبحر فى علم الحديث يعرف ذلك وهذا باب يطول ذكره إذا وجد سماعًا فى كتاب ولم يذكر أنه سمعه جاز له أن يرويه وهذا قول أبى يوسف وعند محمد وأبى حنيفة لا يجوز له أن يرويه حتى يذكر سماعه ولأهل الحديث خلاف فيه وقد اعتبر من منع ذلك بالشهادة وأما من جوز ذلك قال: رواية الأخبار محمولة على الظاهر وحسن الظن وقدم فيها ما لم يسامح فى الشهادة ومن الظاهر أنه إذا رأى سماعه بخط من يوثق به أنه قديم فوجب أن يجوز له الرواية وليعلم الحديثى أن الحسن البصرى لم يسمع من أبى هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمرو ولا من ابن عباس رضى الله عنهم شيئًا قط وإنما روايته عنهم تدليس والشعبى لم يسمع من عائشة رضى الله عنها ولا من علىّ ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت رضى الله عنهم، وروايته عن هؤلاء تدليس وليعلم أن الأعمش لم يسمع من أنس وأن قتادة لم يسمع من صحابى سوى أنس وأن عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة وأن عامة أحاديث مكحول عن الصحابة حوالة فاعلم أن عامة المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن التدليس إلا ما ذكرنا عن ابن عيينة وهو كوفى وفد مكة وصار إمام الدنيا فى الحديث، وإنما أكثر التدليس وهو من أهل الكوفة وجماعة من أهل الشام، وقد كان خيثمة بن بشير كثير التدليس وهو من أهل واسط، وأما أهل بغداد والجبال وأهل خراسان وما وراء النهر فلا يذكر من واحد منهم التدليس إلا الشىء اليسير. وقد روى عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن أبيه قال: التدليس ذل، وذكر عبدان عن ابن المبارك أنه ذكر رجلاً ممن كان يدلس فقال فيه قولاً سديدًا وأنشد فيه:

دلس للناس أحاديثه ... والله لا يقبل تدليسًا

هذا كله فى التدليس فى الرواية مع الصدق فى المتون.

(١) انظر معرفة علوم الحديث (١٠٥).

وقد قال بعض أصحابنا: إذا كان الأغلب على الراوى التدليس لا يقبل خبر ما جهلت حاله فى ذلك حتى يعلم أنه غير مدلس، وإن كان الأغلب أنه لا يدلس قبلت روايته فيما جهلت حاله حتى يعلم أنه مدلس، وأما من يدلس فى المتون فهذا مطرح الحديث مجروح العدالة وهو ممن يحرف الكلم عن مواضعه وإن كان ملحقًا بالكذابين ولم يقبل حديثه.

وأما تزكية الرواة فقد قال بعضهم: لا نقبل إلا شاهدين والذى عليه أكثر الفقهاء المحدثين أنه يثبت عدالة الراوى بتزكية الواحد لأنها تزكية على خبر فكانت كالخبر ويقبل فى هذا تزكية الراوى وتزكية النساء والعبيد كما يقبل روايتهم[(١)].

فأما قدح الراوى فلا يقبل إلا من شاهدين، وإذا روى العدل عن رجل لم تكن روايته عنه تعديلاً وزعم بعض أصحاب الحديث أنه يكون تعديلاً وليس بصحيح لأنه يجوز أنه إذا سئل عنه بعدله أو بجرحه قال الشعبى: حدثنى الحارث الأعور وكان والله كذابًا ولأنه لما لم يكن شهادة شهود الفرع على شهود الأصل تعديلاً لهم كذلك رواية الراوى لهم.

فإن قيل: أيجوز أن يروى عن غير العدل؟ قلنا: يجوز فى المشاهير ولا يجوز فى المناكير وإن عمل الراوى بالخبر كان تعديلاً للراوى اللهم إلا أن يعمل بموجب الخبر لا لأجل الخبر ويقبل خبر الأعمى والعبد وإن لم تقبل شهادتهما كما يقبل خبر النساء ولا تقبل شهادتهن ونذكر معه هذا الحديث بالمعنى فإنه شىء يرجع إلى الراوى فنقول:

---

(١) اعلم وفقك الله أن الأصوليين قد اختلفوا فى مسألة هل يشترط فى المزكى العدد على أقوال:

١ ـ لا يشترط التعدد مطلقًا. كانت التزكية للرواى أو للشاهد وهو لأبى بكر الباقلانى ووجهته فى ذلك أن التزكية لم تخرج عن كونها خبرًا، والخبر يقبل من الواحد.

٢ ـ يشترط التعدد مطلقًا ووجهة هذا القول: أن التزكية شهادة بالعدالة والشهادة لابد فيها من التعدد، ولأن العمل بالمتعدد فيه عمل بالأحوط فوجب التعدد لذلك.

٣ ـ المختار للإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى: أن العدد شرط تزكية الشاهد وليس شرطًا فى تزكية الراوى ووجهتهم فى ذلك أن الشهادة لا يقبل فيها قول الواحد فما كان شرطًا فيها وهو التزكية يأخذ حكمها فلا يقبل فيه قول الواحد كذلك، أما الرواية فخبر الواحد فيها مقبول فما كان متعلقًا بها يأخذ حكمها فيقبل فيه قوله فمراعاة الأصل فى كل واجبة، المحصول (٢/ ٢٠٠)، نهاية السول (٣/ ١٤٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١١٠)، روضة الناظر (١٠٤)، المستصفى (١/ ١٦٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٢٢، ١٢٣).

اختلف أهل العلم فى ذلك فذهب بعض السلف إلى أنه لا يجوز مجاوزة اللفظ ولا يجوز أداء الحديث بالمعنى بحال وهذا مذهب عبد الله بن عمرو وجماعة من التابعين وجماعة من بعدهم واحتج من ذهب إلى هذا بقول ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتى فحفظها ووعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» قالوا: ومعنى الحديث متعلق بلفظه فإذا تغير اللفظ أثر فى المعنى فكان النبى ﷺ أفصح العرب وأحسنها بيانًا وقال: أوتيت جوامع الكلم فمن يمكنه أن يأتى بلفظ يوازى لفظه ويتضمن ما يتضمنه من المعنى. وعن أبى العباس أحمد بن يحيى يغلب أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول: إن عامة الألفاظ التى لها نظائر فى اللغة إذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشىء لا يشاركها صاحبتها فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب عنه.

وأما عامة أهل العلم فرأوا أن الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوى عالمًا ما يتعين به المعنى، وبذلك جرت عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف وكذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القصة واحدة[1] وشبهوا ذلك بالشهادات حيث يصح أداؤها بالمعانى ويعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم ومما يدل على ذلك رواية الصحابة المناهى عن النبى ﷺ مثل نهيه عن بيعتين فى بيعة ونهيه عن المحاقلة والمزابنة وحبل الحبلى والنجش وبيع حاضر لباد وغير ذلك وكذلك روت الصحابة أن النبى ﷺ قضى باليمين

---

(١) اعلم أن فى هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ولكن الأفضل نقل الحديث باللفظ الذى سمع من الرسول عليه السلام وهذا القول لجمهور العلماء وهو المختار للبيضاوى - وشرطوا لذلك شروطًا:

١ - أن يكون الناقل عالمًا بمدلولات الألفاظ.

٢ - أن يكون اللفظ الثانى مفيدًا لما يفيده الأول من غير زيادة، ولا نقصان.

٣ - أن يكون مساويًا للأول فى الجلاء والخفاء فإن فقد شرط من ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول.

القول الثانى: لا يجوز النقل بالمعنى مطلقًا بل يحرم وهو قول ابن سيرين وأبى بكر الرازى فى الحنفية المعروف بالجصاص.

القول الثالث: التفصيل إن كان اللفظ مرادفًا للأول جاز وإلا فلا.

انظر نهاية السول (٣/ ٢١١) المحصول (٢/ ٢٣١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٤٦)، روضة الناظر (١١١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٧).

على الشاهد[١] وقضى بالشفعة فى ما لم يقسم[٢]، ومعلوم قطعًا أن فى هذه الأخبار لم يقصد الرواة ألفاظه ﷺ وإنما حكوا معانى خطابه من غير قصد إلى لفظه بعينه فدل ذلك على جواز النقل عن طريق المعنى دون المحافظة على اللفظ، وأما قوله ﷺ: «فأداها كما سمعها» هذا لا يمنع من النقل على المعنى. ألا ترى أن الإنسان لا يمنع أن يقول: أديت رسالة فلان إليك كما سمعت وإن كان أداه على المعنى وهذا إذا كان الراوى عالمًا مميزًا يعلم ما يتغير به المعنى ويميز بين اللفظ والمعنى، أما إذا لم يمكن كذلك لم يجز له مجاوزة اللفظ، وقال بعض أصحابنا: كل ما أوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمنقول فيه على المعنى ولا مراعاة للفظ فيه وأما الذى يجب العمل به منها ففيه ما لا يجوز الإخلال بلفظ كقوله ﷺ: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[٣] وكقوله ﷺ: «خمس يقتلن فى الحل والحرم»[٤] وما أشبه ذلك والأصح ما ذكرناه وهو الجواز بكل حال والله أعلم.

ونذكر عقب هذا ما يتعلق بقولنا حدثنا وأخبرنا، وتقدم أولاً ما يتعلق بتحمل الأخبار وسماعها فنقول: يتعين صحة التحمل وسماع الخبر صحة التميز والضبط لما يسمعه حتى يعرف ذلك ويفعله إذا لم يكن بلغ من السن ما يعرف هذا لم يصح سماعه. وقد قدر بعضهم إن بلغ خمس سنين بحديث محمود بن الربيع أنه قال: عقلت مجة مجها رسول الله ﷺ فى بئر دارنا وكان لى خمس سنين والأصح أن لا يقدر وقد قال بعض الناس: يعتبر أن يكون التابع بالغًا وليس هذا بشىء فإن إجماع المسلمين ثابت على قبول ما نقله أحداث الصحابة وإن كانوا سمعوه فى صغرهم مثل ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وأصغر منهم الحسن بن على رضى الله عنهم أجمعين. وقد روى عن

---

(١) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/٣٠٧) ح (٣٦١٠)، والترمذى: الأحكام (٣/٦١٨) ح (١٣٤٣) وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه: الأحكام (٢/٧٩٣) ح (٢٣٦٨).

(٢) أخرجه البخارى: الشركة (٥/١٥٩) ح (٢٤٩٦)، ومسلم: المساقاة (٣/١٢٢٩) ح (١٣٤/١٦٠٨).

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/١٦) ح (٦١)، والترمذى: الطهارة (١/٨) ح (٣) وابن ماجه: الطهارة (١/١٠١) ح (٢٧٥)، وأحمد: المسند (١/١٥٤) ح (١٠١٠)، انظر نصب الراية (١/٣٠٧).

(٤) أخرجه البخارى: بدء الخلق (٦/٤٠٨) ح (٣٣١٤) ولم يذكر «الحل»، مسلم: الحج (٢/٨٥٦) ح (٦٧/١١٩٨).

النبى ﷺ ثم نقول للمستمع أربع أحوال بعضها أقوى من البعض: أولها أن يسمع من لفظ المحدث. والثانى: أن يقرأ على المحدث. والثالث: أن يكاتبه به المحدث. والرابع: أن يخبر له المحدث. والأول أقوى ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع ونبين خلاف الناس فى ذلك ويجوز أن يكون المحدث أعمى أو أصم وهو يحدث وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول بعد هذا ما يتعلق بتحديث المحدث فنقول إذا حدث المحدث من حفظه أو كتابه فلا خلاف للسامع أن يقول سمعت فلانًا يحدث عن فلان، وإن شاء قال حدثنا، وإن شاء قال أخبرنا فلان، وإذا قرىء على المحدث فأقر به فجائز أن يقول أخبرنا فلان كما يجوز أن يشهد على الإنسان إذا قرأ عليك الصك وقرره به والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف:١٧٢] وزعم بعض أصحاب الحديث أنه لا يجوز فى هذا أن يقول حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قرأ على فلان وأنا أسمع ما قرأ به وأما إذا قرئ عليه فلم يعترف فلا يجوز أن يروى عنه وإن علم أنه حديثه وسماعه[1] كما أن الإنسان إذا قرأ على الإنسان وقبل حكايته إقراره بدين أوسع أو نحوه فلم يقر به ولم يعترف بصحته فإنه لا يجوز أن يشهد عليه وقد روى عن أنس بن مالك قال: «بينما نحن جلوس مع النبى ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا محمد إنى سائلك فمشدد عليك فى المسألة، فلا تجدن فى نفسك. فقال: اسأل ما بدا لك. فقال: نشدتك ربك ورب من قبلك آلله أرسلك إلى الناس كلهم؟ قال: اللهم نعم الخبر...»[2] إلى آخره. واحتج شيخ الصنعة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى بهذا الحديث فى كتاب العلم من الجامع الصحيح فى باب العرض على المحدثين وهو دال على ما قلناه من قبل بأنه إذا قرأ عليه فاعترف به يكون حديثًا له وإخبار ويصير كأنه سمع منه. وقد قال كثير من المحدثين إن العرض على الراوى سماع، قالوا: وصورة العرض أن يكون الراوى حافظًا متقنًا فقدم المستفيد إليه جزء من حديثه أو أكثر من ذلك فتناوله ويتأمل الراوى حديثه فإذا عرف أنه من حديثه قال للمستفيد قد وقفت على ما ناولتنيه وعرفت الأحاديث كلها وهى رواياتى عن شيوخى فحدث بها حتى يجوز أن يحدث بها عنه وينزل هذا منزلة

---

(١) انظر المحصول (٢/ ٢٢١)، نهاية السول (٣/ ١٩٣)، إحكام الأحكام (٢/ ١٤١)، روضة الناظر (١٠٧)، المستصفى (١/ ١٦٥)، البرهان (١/ ٦٣٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣١).

(٢) أخرجه البخارى: العلم (١/ ١٧٩) ح (٦٣)، ومسلم: الإيمان (١/ ٤١) ح (١٠/ ١٢).

السماع[1]. وقد قال بهذا عكرمة والزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد الأنصارى وهشام بن عروة ومالك وعبد العزيز الدراوردى فى جماعة آخرين هؤلاء من أهل المدينة، ومن أهل مكة مجاهد بن جبر وأبو الزبير محمد بن مسلم ونافع بن عمر الجمحى وسفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجى فى جماعة ومن أهل الكوفة علقمة والشعبى وأبو بكر بن أبى موسى والنخعى وحبيب بن أبى ثابت ومنصور بن المعتمر وإسرائيل وزهير بن معاوية فى جماعة، ومن أهل البصرة قتادة وأبو العالية وحميد الطويل وداود بن أبى هند وكهمش وسعيد بن أبى عروبة وجرير بن حازم فى آخرين، ومن أهل الشام ومصر أيضًا جماعة، وكل أصحاب مالك ذهبوا إلى هذا منهم عبد الرحمن بن أبى القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن وهب وعبد الله بن عبد الحكم وقال ابن أبى أويس سئل مالك عن حديثه أسماع هو أم عرض؟ فقال: منه سماع ومنه عرض وليس العرض عندنا بأدنى من السماع، وقال مطرف بن عبد الله: صحبت مالكًا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على أحد وسمعته يأتى أشد الآيات على من يقول لا يجزيه إلا لسماع ويقول: كيف لا يجزيك هذا فى الحديث ويجزيك فى القرآن وأنا أقول لا أدرى ما هذا الذى قاله مالك فى القرآن وكيف يكون العرض على ما قلنا فى التحديث للقرآن وإنما المعروف فى القرآن هو القراءة ولم ير أن فقهاء الإسلام الذين أفتوا فى الحلال والحرام لم يروا العرض سماعًا واختلفوا فى القراءة على المحدث هل هو إخبار أم لا؟[2] فقال الشافعى المطلبى بالحجاز والأوزاعى بالشام والبويطى والمزنى بمصر والنووى وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمة الله عليهم أجمعين بالعراق وعبد الله بن المبارك وإسحاق الحنظلى ويحيى بن يحيى بالمشرق أنه لا يكون العرض سماعًا وأما القراءة على المحدث فهو إخبار عند هؤلاء الأئمة والحجة لهم فى ذلك قوله ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتى فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها»[3].

---

(١) انظر المحصول (٢/ ٢٢٣/ ٢٢٤)، نهاية السول (٣/ ١٩٦)، المستصفى (١/ ١٦٦)، إحكام الأحكام (٢/ ١٤٦)، اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٢).

(٢) انظر المحصول (٢/ ٢٢٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٤٢)، نهاية السول (٣/ ١٩٤)، روضة الناظر (١٠٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣١).

(٣) أخرجه الترمذى: العلم (٥/ ٣٤) ح (٢٦٥٨)، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٨٦) ح (٢٣٦) والدارمى: المقدمة (١/ ٨٦) ح (٢٢٨)، وأحمد: المسند (٤/ ٩٩) ح (١٦٧٤٣)، ولفظ الحديث عند «الدارمى وأحمد».

وقال ﷺ: «تسمعون ويسمع منكم»(١) . قلنا: ندب النبى ﷺ إلى سماع قوله وحفظه وأدائه كما سمع دل أن مجرد العرض على ما ذكره لا يكون سماعًا والذى عليه أكثر المشاع للحديث أن يقول فيما يأخذ عن المحدث لفظًا ليس معه أحد حدثنى فلان وما يأخذه من المحدث لفظًا مع غيره، يقول حدثنا فلان وما قرأ على المحدث بنفسه يقول أخبرنى فلان وما قرئ على المحدث وهو حاضر يقول أخبرنا فلان وما عرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهًا يقول أنبأنى فلان وما كتب إليه المحدث عن فلان ولم يشافهه بالإجازة يقول كتب إلىَّ فلان، وقد قال الشافعى: لا تجوز الرواية بالأحاديث على أنه لا يجوز أن يقول: أخبرنا وحدثنا فى العرض الذى قالوه وهو المناولة ولكن يقول أجاز لى فلان وأنبأنا إجازة أو مناولة والأولى تحرى الصدق فى كل شىء ومجانبة الكذب بما يمكن فهذا جملة ما يقال فى هذا الباب وقد ذكرته بزيادة الشرح لخفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه واعلم أن الأولى للمحدث أن يروى الخبر بلفظه فإن أراد الرواية بالمعنى ينظر فإن كان ممن لا يعرف معنى الحديث لا يجوز له ذلك لأنه لا يؤمن أن يغير الحديث وإن كان يعرف معنى الحديث ينظر فى ذلك فإن كان ذلك فى خبر محتمل لم يجز أن يؤدى بالمعنى لأنه ربما ينقل بلفظ لا يؤدى مراد النبى ﷺ وإن كان خبرًا نصًا أو ظاهرًا فقد ذكرنا الكلام فى نقله بالمعنى ويجوز أن يؤدى جميع الحديث ويجوز أن يروى بعضه إذا كان له غرض فى ذلك(٢) . وينبغى لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب وإن كان يحفظه فالأولى أن يرويه من الكتاب وأما إذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو يذكر سماعه للخبر جاز أن يرويه وإن لم يذكر سماعه فهل يجوز أن يرويه؟(٣) فيه وجهان: أحدهما: يجوز ويدل عليه قول الشافعى فى الرسالة.

---

(١) أخرجه أبو داود: العلم (٤/ ٣٢٠) ح (٣٦٥٩)، وأحمد. المسند (١/ ٤١٧) ح (٢٩٥١)، والبيهقى فى الكبرى (١٠/ ٤٢٣) ح (٢١١٨٥)، والطبرانى فى الكبير (٢/ ٧١) ح (١٣٢١).

(٢) نهاية السول (٣/ ٢٣٠)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٥٩)، البرهان (١/ ٦٥٨) التصريح على التوضيح (٢/ ١٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٤١).

(٣) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد أن العلماء اختلفوا فى ذلك فعند أبى حنيفه رحمه الله لا يجوز أن يرويه ولا يجوز العمل على روايته لأنه لا يجوز أن يقول: «حدثنى فلان» وهو لا يعلم أنه حدثه إذا كان ذلك حكمًا عليه بأنه قد حدثه كما لا يجوز مثله فى الشهاده. وعند أبى يوسف ومحمد والشافعى: يجوز له الرواية ويجب العمل عليها، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى على نهايه السول (٣/ ١٩٦، ١٩٧)، انظر المعتمد (٢/ ١٤٢)، المحصول (٢/ ٢٢٢)، التصريح على التوضيح (٢/ ١٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٤٤)، روضه الناظر (١٠٩).

والوجه الثانى: أنه لا يجوز وهو الأصح لأنه لا يأمن أن يكون وقف على خطه ولا بد من شيئين فى الرواية من الكتاب: أحدهما: أن يكون واثقًا بكتابه وسواء كان ذلك بخطه أو بغير خطه والثانى أن يكون ذاكرًا لوقت سماعه فإن أخل بواحد منهما لم يصح روايته ويقبل رواية المحدث فيما يعود إليه نفعه بخلاف الشهادة لاشتراك الناس فى السنن والديانات وإذا أسند الراوى حديثه إلى رجل فدفعه المحدث عن نفسه وقال: لا أذكره فعند أبى الحسن الكرخى وهو قول جماعة المتكلمين: لا تقبل رواية الراوى لأنه الأصل فى الرواية فلا تقبل الرواية إذا أنكرها[1]، وهذا كشاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع ولأنا إنما نقبل بطريق حسن الظن وإذا أنكر المروى عنه فأين حسن الظن؟ وأما على مذهب الشافعى فلا يقدح هذا فى رواية الراوى لأنه يجوز أنه نسى ما رواه لأن الإنسان قد يحدث الإنسان بحديث فى أمور الدنيا ثم يسهو عنه ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل، وربما لا يذكره أصلاً، وقد روى ربيعة عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة خبر القضاء بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول: حدثنى ربيعة عنى وهو ثقة ولم ينكر عليه فصار إجماعًا من السلف وفى الشهادة زيادة احتياط لا توجد فى الرواية بدليل اشتراط التحمل هناك بخلاف الرواية، هذا إذا قال: لا أذكر أو قال نسيت. فأما إذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث، هكذا قاله الأصحاب.

وأقول: يجوز أن لا يسقط رواية الراوى لأنه قال ما قال بحسب. وإن قال ما رويته أصلاً فيعارضه قول الراوى أنه سمع منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد أن يكون ثقة هذا مع التجويز.

* * *

ونذكر الآن مسائل الخلاف:

[فصل]:[2] اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به سواء ورد فيما يعم به البلوى أو ورد فيما لا يعم به البلوى وذهب عامة أصحاب الحديث إلى أن خبر الواحد إذا ورد فيما يعم به البلوى لم يجب العمل به وتوقفوا فى خبر المتبايعين لهذا المعنى وكذلك فى إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام وخبر الوضوء من مس الذكر[3] والذى

(١) البرهان (١/٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥)، روضة الناظر (١٠٩).

(٢) بياض فى الأصل.

(٣) اعلم أن العلماء قد اختلفوا فى العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فذهب جمهور العلماء =

تعلقوا به هو أن ما عم به البلوى يكـثر السؤال عنه وما يكثر السؤال عنه يكثـر بيانه وما يكثر بيـانه يكثر نقله فـحين قل النقل دل أنه لم يثـبت فى الأصل ولهذا لم يقـبل قول الرافضة فى دعواهم النص على علىّ رضى الله عنه فى الإمـامة لأن فرض الإمامة يعم به بلوى الناس فلو كان هذا النص ثابت لنقل نقلاً مستـفيضًا وحين لم ينقل دل أنه غير ثابت. قالوا: ولأن الخـبر الذى يفيـد العلم لا يقبل حتـى ينقل على طريق الاستفـاضة لعموم البلوى فى العلم المتعلق بالخبر كذلك الخبر الذى يوجب العمل فإذا عمت البلوى به لا يقبل حتى ينقل من طريق الاستفاضة.

وأما الدليل لنا هو أن الدليل المعتمد فى قبول أخـبار الآحاد هو إجماع الصحابة وقد دل هذا الدليل على قبول خبر الآحاد أجمع سواء كـان فيما يعم به البلوى أو فى غير ما يعم به البلوى.

يبينة: أن الصحـابة اختلفوا فى الأمور الـعامة ثم صاروا فـيها إلى أخبـار الآحاد، وهـذا مثل اختـلافهم فى وجوب الغسل بالتـقاء الختانين وقد صـاروا فى ذلك إلى خبر عائشة رضى الله عنها وقد كان قبل ذلك وجـوب الماء من الماء ثم إنهم اجتمعوا عند عمر رضى الله عنه فأرسل إلى عائشـة رسولاً فانصرف الرسول فأخـبرهم عنها بأن النبى ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فصدوا عن قوليهما قائلين بذلك معتقدين له وقد كـان هذا من الأمور التى يعم بهـا البلوى. وسأل عـمر الناس عن المجـوس وأخذ الجزية منهم فأخبره عبـد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما على ما روينا[1] فأخذ بذلك وقد كان هذا من الأمـور العامة، لأنه حكم على أمة من الأمم وجـيل عظيم من أجيال الناس، وقال ابن عـمر رضى الله عنهـما: كنا نخابر أربعين سنة حـتى روى لنا رافع بن خديج الخبر[2]، وهذا أيضًا من الأمـور العـامـة وقد كـان عـمـر رضى الله عنه يقـول بالتفاضل فـى رءوس الأصابع حينًا من الدهر حتى روى له أن النبى ﷺ قـال فى كتاب عمرو بن حزم فى كل أصبع عشر من الإبل فرجع عن قوله وتحقق الكلام فنقول: من لا

= إلى أنه مقبول كـغيره من الأخبار، وقال جـمهور الحنفية ومنهم الكرخى: أنه غيـر مقبول. انظر نهاية السول (٣/ ١٧٠)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ١٧٠)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٦٠)، روضة الناظر (١١٤)، البرهان (١/ ٦٦٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٢٧).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى مع اعتقاده أن خبر الواحد يوجب العمل فأما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو لأنه ليس فى الشريعة ما يدل على قبوله أو لأنه لو كان صحيحًا لأشاعه النبى ﷺ وبين على وجه متواتر نقله ليصل إلى من تعبد بموجبه على ما ذكروا من قبل قالوا ولو فعل ذلك لقوى الدين والعادة إلى إشاعة نقله وهذه الأقسام كلها باطلة أما الأول فباطل لأنه لو كان فى الشرع نص منع من قبوله لوجدناه مع البحث المستديم فإن قالوا: أليس قد رد عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان؟.

ورد أبو بكر رضى الله عنه خبر معاذ فى الجدة قلنا: كان ذلك نوع احتياط وليس أنهما لو لم يأتيا براوى آخر لم يقبلا وعندكم خبر الاثنين أيضًا يعم به البلوى وأما الثانى فباطل أيضًا لأنا قد قلنا بالدلائل القطعية على قبول أخبار الآحاد من غير تفصيل وتخصيص وأما الثالث فباطل أيضًا وهو الحرف الذى ذكرنا فى حجتهم أنه إذا كان الحكم فيما يعم به البلوى يجب فى الحكم إشاعته فنقول على هذا إذ ما يجب ذلك لو لزم المكلفين العمل به على كل حال فأما إذا لزمهم العمل بشرط أن يبلغهم الخبر فليس فى ذلك تكليف ما لا طريق إليه ولو وجب ما ذكروه فيما يعم به البلوى لوجب فيما لا يعم به البلوى أيضًا لأنه وإن كانت البلوى لا تعم به لكنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد الناس فيجب فى الحكم إشاعة حكمه خوفًا من أن لا يصل إلى من يعمل به فيصبح فرض عليه فإن قالوا: لا يلزم القول وجوب إشاعته لأنه إنما يكلف المكلف ذلك الحكم بشرط وصوله إليه وإن لم يصل إليه لم يكن مكلفًا قلنا: إن جاز هذا فى الآحاد من الناس جاز فى جماعتهم وعلى أن وجوب الوتر يعم به البلوى ولم يتواتر بوجوبه.

قال أبو الحسن الكرخى: قد تواتر النقل بفعله قلنا هذا لا يعصمكم من المناقضة لأن الفعل يعم به البلوى والوجوب أيضًا يعم به البلوى ولم يتواتر به النقل. جواب آخر: أن الحكم وإن عم به البلوى فليس هو بشىء وقعت واقعته فى الحال لكل أحد فى نفسه وذاته بل غاية ما فى الباب توهم وقوعه وإذا لم يكن إلا محض التوهم فإذا وقع يمكن الوصول إلى موجب الحكم لأن حكمه وإن نقله الواحد والاثنان فالتمكن من الوصول إليه موجود فيكفى ذلك لأنه إذا أمكنه الوصول فليس يضيع الحكم وأما مسألة الإمامة قلنا: وجود الإمام للإنسان فرض على كل إنسان وواقعته فى الحال لأنه لا بد لكل أحد من إمامة ترجع إليه فلو كان النص الذى ادعوه فى علىّ رضى الله عنه ثابتًا وقد شاع النبى ﷺ ذلك فإنهم يدعونه كذلك ويقولون أنه ﷺ أشاع العهد فى الإمامة يوم غدير

خم ولا يتصور أن يشيع ذلك ثم يجمع الجم الغفير والجماعة العظيمة على كلماته وقد قالوا: إن غدير خم لم يعرف فى العالم وكيف يفعل الرسول ﷺ فى هذا الموضع مثل هذا الفعل وينصب للناس عليًا يرجعون إليه ثم يشتبه على الناس موضع ذلك حتى لا يعرف أحد؟ وأما ما تعلقوا به من الخبر الموجب للعلم فقد ذكرنا أنه بأى معنى لا يوجب الخبر الواحد وإذا ما لم يكن الخبر الواحد طريقًا إلى إفادة العلم بوجه ما بالمعنى الذى بينا وكان طريقًا لإيجاب العمل سقط سؤالهم.

فصل: الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفًا لمعانى أصول سائر الأحكام:

وقد حكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم وإنما أجل منزلة تلك عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوت هذا منه وقال أبو الحسين البصرى: لا خلاف فى العلة المنصوص عليها وإنما الخلاف فى العلة المستنبطة قال والقياس لا يخلو إما أن يكون حكمه فى الأصل ثابتًا بخبر الواحد أو بنص مقطوع به فإن كان الأصل ثابتًا بخبر فلا يجوز أن يكون القياس معارضًا لخبر الواحد بل الأخذ بالخبر يكون أولى على قول الكل وأما إذا كان الحكم ثابتًا فى الأصل بدليل مقطوع به والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغى أن يكون الناس إنما اختلفوا فى هذا الموضع وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقًا وقال فى هذه الصورة التى ذكرها فعند الشافعى أن الأخذ بالخبر أولى وهو قول أبى الحسن الكرخى وقال عيسى بن أبان: إن كان راوى الخبر ضابطًا عالمًا غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس به وإن كان الراوى خلاف ذلك كان موضع الاجتهاد وذكر أن من الصحابة من رد حديث أبى هريرة بالاجتهاد وحكى عن مالك ما ذكرنا وأما أبو زيد فإنه قال إذا كان الراوى فقيهًا فيجب قبول خبره الذى رواه وترك القياس به بكل حال وأما إذا كان عدلاً ولكن لم يكن فقيهًا مثل أبى هريرة وعمار وجابر وأنس وأمثال هؤلاء فإذا خالف القياس لم يجب قبول خبره[1]. واحتج المخالفون فى هذه المسألة، أما من قدم القياس قال: إن

---

(١) أعلم أن محل النزاع فى هذه المسألة إذا لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر. وللعلماء فيه ثلاثة أقوال:

الأول: أن يقدم خبر الواحد على القياس. وهو لجمهور العلماء منه الشافعى وأبو حنيفة ومالك والبيضاوى.

=

القياس أثبت من الخبر لجواز الكذب والخطأ على الراوى ومثل هذا لا يوجد فى القياس فكان القياس مقدمًا عليه ولأن القياس يخص عموم الكتاب فلأن يترك به خبر الواحد أولى لأن خبر الواحد أصوب من عموم الكتاب وقد قال بعضهم: إن القياس لا يحتمل تخصيصًا بل لا يجوز تخصيصه وأما الخبر الواحد يحتمل التخصيص وكان غير المحتمل أولى من المحتمل وقد قال أصحاب أبى حنيفة فى تقديم الأصول على الخبر الواحد بأن الأصول مقطوع بها والقياس غير مقطوع به وكان الدليل المقطوع به أولى من الدليل المظنون واحتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد وروى أن أبا بكر رضى الله عنه نقض حكمًا حكم به برأيه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رأيه فى الجنين وفى دية الأصابع بالحديث الذى نقل له وكذلك ترك رأيه فى ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن سفيان وترك ابن عمر رأيه فى المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب بالخبر الذى روى له أن الخراج بالضمان وهذا شىء معروف منهم وعن بعض المشاهير من الصحابة لقد كدنا نقضى برأينا وفيه خبر عن رسول الله فإن قيل أليس أن ابن عباس قال لأبى هريرة حين روى عن النبى ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثًا فإنه لا يدرى أين باتت يده»[1] فقال ابن عباس فما تصنع بالمهراس؟ والمهراس حجر عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضئون منه قلنا: من قال له أبو هريرة يا ابن أخى إذا حدثتك الحديث فلا تضربن له الأمثال ولأن ابن عباس إنما أخبره عن عجزه عن استعمال الحديث لأنه رد الحديث فسقط السؤال ولأن الخبر الواحد أصل القياس وإن القياس الذى يعارض الخبر أصله الخبر أما المتواتر والآحاد فإن قالوا: نحن إنما نقدم القياس على الخبر الواحد إذا كان القياس قائمًا على دليل قاطع والجواب: أن هذا التفصيل لم يعرف من المخالف فى هذه المسألة إنما هذا

= الثانى: يقدم القياس على خبر الواحد ـ ونسب هذا القول لمالك.

الثالث: الوقف بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم العمل على ترجحه وهو لأبى بكر الباقلانى، انظر نهايه السول (٣/ ١٦٤، ١٦٥)، المحصول (٢/ ٢١٢، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٦٩)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ١٦٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٢٤).

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (١/ ٣١٦) ح (١٦٢)، ومسلم: الطهارة (١/ ٢٣٣) ح (٨٧/ ٢٧٨).

شيء ذكره أبو الحسين البصرى ولم يعرف له متقدم وعلى أنا بينا أن خبر الواحد فى العمل منزلة الخبر المتواتر لأنه يوجب العمل بدليل مقطوع به فإذا كان الخبر المتواتر فى العمل مقدمًا على القياس فكذلك الخبر الواحد يكون كذلك أيضًا وهذا لأن الخبر إذا ثبت يصير مقتضاه كأنه سمع من النبى ﷺ وإذا صار كذلك لم يكن بد من تقديمه على القياس وهم يقولون على هذا إنما يجرى مجرى ما سمع من النبى ﷺ فى وجوب العمل وكذلك القياس وقد قال بعض أصحابنا: إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبى ﷺ بلا واسطة وإثباته بالقياس مستند إلى قوله بواسطة فكان إثباته بالخبر أولى وهم يقولون على هذا أنه وإن كان لا يتأتى الحكم بالخبر هذه المزية فإن لإثبات الحكم بالقياس مزية أخرى وهى استناده إلى أصل معلوم بدليل قطعى. قالوا: وكما أن العمل بخبر الواحد مستند إلى أصل معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد فكذلك الحكم بالقياس مستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم وكما أن العمل بالقياس مفتقر إلى الاجتهاد فى الأمارة فالحكم بالخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد فى أحوال المخبرين فهما متساويان فى هذه الجهة وهذا من أقوى ما يحتج به المخالف غير أن هذا الدليل موجب التعارض بين خبر الواحد والقياس، وأن يكون الأمر فى تقديم أحدهما على الآخر مردود إلى القياس والمعتمد لنا هو الدليل من إجماع الصحابة والدليل لا بأس به على حسب ما ذكرناه وأما قولهم: إن السهو والغلط له مدخل فى الخبر: جواز ذلك كجواز كون الحكم غيره متعلق بالأمارة فى القياس وإن كان الأغلب صدق الراوى وتعلق الحكم بالأمارة وأما قولهم: إنه يخص عموم الكتاب بالقياس قلنا: إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين للعموم أصلاً بالقياس وليس كذلك فى مسألتنا لأنه يؤدى إلى ترك الخبر أصلاً بالقياس وأما قولهم: إن الخبر محتمل قابل للتخصيص والقياس بخلاف ذلك قلنا: الكلام فى خبر نص يرد ويخالفه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال واعلم أنه قد قال بعض الأصوليين: ينبغى أن يضاف إلى الاجتهاد إذا تعارض الخبر الواحد والقياس على الأصول المقطوع بها وهذا ليس بصحيح لأنا بينا معتمدنا إجماع الصحابة وعلى أن الترجيح للخبر بالدليل الثانى الذى قد بيناه ويمكن أن يقال أيضًا إن دلالة الألفاظ لا تستنبط من غيرها وأما القياس فهو مستنبط من الألفاظ وكانت أقوى فى الدلالة إلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة. وهى مع مالك بن أنس ومن تابعه إن ثبت وأما الكلام مع أصحاب أبى حنيفة فإنهم قد زعموا أن الخبر

الواحد مفهوم على القياس وقد نص عليه أبو حنيفة فى كتاب الصوم وغيره ولكنهم زعموا أن الخبر الواحد إذا خالف الأصول لم تقبل وزعموا أن خبر القرعة وخبر المصراة خالف الأصول وكذلك خبر الشاهد واليمين وزعموا أن خبر القهقهة وخبر الوضوء بنبيذ التمر خالف القياس فإنا نقول نعوذ بالله من الطمع الكاذب وأى مخالفة للأصول فى هذه المسائل التى قالوها وهل ورد أصل مقطوع به فى صورة مسألة القرعة أو صورة مسألة المصراة أو صورة مسألة الشاهد واليمين بخلاف مواجب الأخبار الواردة فى هذه المسائل وإنما غاية قولهم أن قياس هذه الحادثة على أمثالها يقتضى أن يكون الحكم كذا وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر هل هذا إلا رد الخبر بمحض القياس ونقول: إن الحديث إذا ثبت صار أصلاً فى نفسه إلا أنه ربما لا يكون له من حديث المعنى يظهر فى سائر أصول الشرع وعدم النظير لا يبطل حكم الشىء وإنما يبطله عدم الدليل وإنما صارت الأصول أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها فإذا ثبت الخبر صار أصلاً مثل سائر الأصول فلو وجب تركه لسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر وعلى أنهم قد استعملوا فى مذهبهم من هذا ما أنكروه من مذهبنا وهو قولهم الخبر فى الوضوء بنبيذ التمر وفى إيجاب الوضوء بالقهقهة وأما الذى قالوا: إن ذلك الخبر مخالف للقياس فى هذا مخالف الأصول تمنى باطل لأن دعوى خلاف الأصول فى المسائل التى ذكروها لا يصح إلا من حيث المعنى وهو محض القياس والعجب أنه كيف صار القول واجبًا بهذه الأخبار التى ذكروها أعنى فى القهقهة والوضوء بنبيذ التمر وما أشبه ذلك مع ضعف أسانيدها وبطل القول بالأخبار الصحيحة فى مسألة المصراة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك فهل هذا لا تحكم فى الدين واختيار قول غير أولى بأهل العلم وذوى العقول يدل على ما بينا أن أصل الأصول وأقواها هو الكتاب وقد بين الله تعالى ما حرم من النساء وعدده تعديدًا ثم قال: **﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾** فلم يمتنع علماء السلف والخلف من قبول الخبر فى تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها وإن كان الظاهر أنه مخالف الآية وقال تعالى: **﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير﴾** فقبلنا نحن الخبر وكذلك أهل العراق فى تحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير وقبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك بن النابغة فى الجنين وقضى به وقال: لو لم ينسخ هذا لقضينا فيه بغيره فقبل الحديث وإن كان مخالفًا

لما غفله من معانى الأصول وذلك المعنى فى الأصول هو أن النبى ﷺ أوجب فى النفس مائة من الإبل فـلا يعدو الجنين أن يكون حيًا فـيكون جنينًا من الإبل أو يكون ميـتًا فلا يكون فيـه شىء إلا أنه لما بلغه الخبر عن رسـول الله ﷺ رآه أصلاً فى نفسه فـقبله ولم يضرب به سائر الأصول، وقبل أيضًا خبـر الضحاك بن سفيان الكلابى فى توريث المرأة من دية زوجها وقـد كان يرى خلاف ذلك تمسكًا بظاهر القرآن وذلـك لأن قوله تعالى: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾ ظاهره يقتـضى أنها إنما ترث ما كـان ملكه الزوج، والزوج لم يملك الدية قط لأنها وجبت بموته وهذه دلائل بينة على خلاف ما قالوه وقد ذكر أبو زيد فى أصوله أقسام الرواة الذين تقبل روايتهـم ويحكى على ما ذكروه وقد قال: هم أربعة أقسام أما المشهورون: فنحو الخلفاء الراشدين والـعبادلة وأما المجهولون فنحو معقل بن يسار وسلمة بن المحنق ووابصة بن معبد وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلا بما رووا ثم المخبر المشهور حجة ما لم يخالف القـياس الصحيح فإذا خالف نظر فإن كان الراوى من أهل الفقـه والرأى والاجتهاد رد القـياس بخبره وإن لم يكن من أهل الفـقه والرأى رد خبره بالقـياس أما الأول فلأن الخـبر أولى فى الجملة من القيـاس لأن الخبر فى الأصل حجـة يقـينًا وإنما وقع الإسناد فى نقل الناقل والرأى فى أصله إشكال فى حق الإصـابة ولأن شبهـة الرأى من حيث أنه لعلة لم يبلغ حيث كان الحق وشبـهة الراويه من حيث قصد الكذب أو اعتراض نسيان فيكون لا بحالة لعارض وكان دون الأول قال وقد اشتهر من الصحـابة ترك الرأى بالجهر وذكـر بعض ما ذكرنا قـال: وأما الراوى الذى ليس من أهل الفـقه فذكـر أنه قد ثبـت ثبوتًا ظاهرًا الرد على أبى هريرة بالـقياس وكـان هو من المشهورين المعدلين إلا أنه لم يكن فـقيهًا. روى أبو هريرة الوضوء عما مسـته النار فقال ابن عباس: ألسنا نتوضأ بالحميم؟ فرد بالقياس ولم يشتغل بالسند، وقال أبو هريرة: وإن كان قال يا ابن أخ إذا رويت لك الحديث فلا تضرب له الأمـثال فهو لا يكون فى مقابلة ابن عباس رضى الله عنهم وقد كان عمر رضى الله عنه يستشير فى أحكام الحوادث وكان يقول له: غص يا غواص شنشنة أعرفهـا من أحزم وهذا مثل تمثل به العرب يشبه الولد بوالده. قـال وروى أبو هريرة: أن ولد الزنا شر الثـلاثة[1] . فقرأت عائشة: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخـرى﴾ وقالت عـائشة رضى الله عنهـا فيـه: ألا تعجـبون من هذا وكـثرة حديثـه عن النبى ﷺ كان النبى ﷺ يحدث حـديثًا لو عده عاد لأحصـاه، وقال إبراهيم

(١) أخرجه أبو داود: العتق (٤/٢٨) ح (٣٩٦٣)، وأحمد: المسند (٢/٤١٦) ح (٨١١٨).

النخعى: كانوا يأخذون من حديث أبى هريرة ويدعون، قال: فدل ما قلناه أن العدل ترد روايته بالقياس إذا لم يكن فقيهًا لأن أبا هريرة ما كان يشكل على أحد عدالته وكثرة صحبته ومع ذلك رد حديثه بالقياس لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد ووجه ذلك أنهم كانوا يستجيزون نقل الحديث بالمعنى فلما ظهر ذلك منهم احتمل كل حديث أن يكون الراوى نقل بما فقه من المعنى فإذا لم يكن فقيهًا صار متهمًا بالغلط لما خالف لفظه معنى القياس الصحيح فالتحق برواية الصبى والمغفل فيرد، وأما إذا كان الراوى فقيهًا لم يتهم وعلم أنه ما نقل ما يخالف القياس إلا عن معرفة صحيحة وهذا لأنه عالم بالرأى وطريقه، فلا يظن به تركه إلا بنص محكم قال: ولهذا رد علماؤنا حديث المصراة وحديث العرايا لأنه لم يروهما فقيه وإذا ثبت ما قلنا فى رواية أبى هريرة فمن لم يبلغه فى المنزلة شهرة وصحة بما قلنا إلا أن يكون حديثًا عمل به السلف وقد كانوا أهل فقه وتقوى فيدل قبولهم الخبر على علمهم بصحته من طريق آخر.

قال: وأما المجهول من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فخبره حجة إن عمل به السلف وكذلك إن سكتوا عن الرد وقد ظهر ذلك الخبر فيما بينهم وأما قبل الظهور فيعمل به إن وافق القياس ولا يعمل به إن خالف القياس لأنه فى الرتبة دون أبى هريرة بكثير وقال: محتمل أن يقال: إن خبر المشهور الذى ليس بفقيه حجة ما لم يخالف القياس وخبر المجهول مردود ما لم يؤيد بالقياس ليقع الفرق بين الذى ظهرت عدالته والذى لم تظهر ليكون رد العدل يعارض تهمة وقبول قول غير العدل يعارض دليل وذكر قول عمر رضى الله عنه فى خبر فاطمة بنت قيس ذكرت ما قاله فى هذا الفصل على اختصار وتركت بعض قوله، وهذا الرجل قد بنى كلامه فى هذا الفصل على التصرف فى الصحابة والإبهام ببعض الطعن على طائفة منهم ومن بعضهم بعدم العدالة ووسم طائفة منهم بكونهم مجهولين وهذا الذى قاله جرأة عظيمة ولا أدرى كيف وقع الأغضاء عنه والمدامجة فى حقه فى برار أهل السنة وجميع الصحابة قد عدلهم الله تعالى فى آى كثيرة من كتابه فقال تعالى: **﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾**. والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمى الفتح ومن أسلم من أهل البوادى والأعراب وقال تعالى: **﴿محمد رسول الله والذين معه﴾** [الفتح:٢٩] الآية، وقال تعالى: **﴿لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾** [الفتح:١٨] الآية.

وكذلك وردت أخبار كثيرة فى فضل الصحابة وقال ﷺ: «لا تذكروا أصحابى إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبًا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»[١] والروايات فى جنس هذا تكثر وأما أبو هريرة رضى الله عنه لقد كان من المهاجرين من علية أصحاب رسول الله ﷺ وفضائله كثيرة وحسب السامع ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم حبب عبدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين»[٢] وقد كان دعا له بالحفظ واستجاب الله تعالى فيه ذلك حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلى: ثبت عندنا فى الأحكام ثلاثة آلف حديث روى أبو هريرة رضى الله عنه منها ألف وخمسمائة. وقال البخارى روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة رضى الله عنهم عنه وقد كان ابن عباس رضى الله عنه يأخذ الحديث عنه وعن أمثاله لأنه كان صبيًا فى عهد النبى ﷺ وخبر: الوضوء مما مست النار[٣]. منسوخ وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق بينه أنه منسوخ وأما عائشة رضى الله عنها فإنها كانت تنكر عليه سرده الحديث سردًا وما كانت تتهمه بالكذب ومعاذ الله أن يظن ذلك بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النبى ﷺ مخافة السهو والغلط وقد ورد أن عمر رضى الله عنه حبس ابن مسعود وجماعة لكثرتهم الرواية عن النبى ﷺ، وقيل: إنه طعن وتوفى وهم فى حبسه ثم أطلقوا وقولهم: إن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهًا قلنا: لا بل كان فقيهًا ولم يعدم شيئًا من آلات الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة رضى الله عنهم وما كان يفتى فى ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفًا بالضبط والحفظ والتقوى ولم يقل أحد من الأئمة: إن الفقه فى الراوى شرطًا

---

(١) أخرجه البخارى: فضائل الصحابة (٧/ ٢٥) ح (٣٦٧٣) ومسلم: فضائل الصحابة (٤/ ١٩٦٧) ح (٢٢١/ ٢٥٤٠)، بلفظ «لا تسبوا أصحابى...».

(٢) أخرجه مسلم: فضائل الصحابة (٤/ ١٩٣٨) ح (١٥٨/ ٢٤٩١) ، وأحمد: المسند (٢/ ٤٢٨) ح (٨٢٧٩)

(٣) قال أكثر أهل العلم: لا وضوء فيما مسته النار وروى ذلك عن الخلفاء الراشدين وأبى بن كعب وابن عباس وعامر بن ربيعة وأبى الدرداء وأبى إمامه وعامة الفقهاء. وذهب جماعه من السلف إلى إيجاب الوضوء مما غيرت النار منهم ابن عمر وزيد بن ثابت وأبو طلحه وأبو موسى وأبو هريره وأنس وعمر بن عبد العزيز وأبو مجلز وأبو قلابة والحسن والزهرى، انظر المغنى لابن قدامة (١/ ١٨٤).

لقبول روايته.

ببينة: أنه لما لم يشرط فى الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر والاستقصاء فيها أشد فكيف يعتبر فى الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر فى الشهادة.

وقولهم: إنهم كانوا ينقلون بالمعنى. قلنا: وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبى هريرة ودونه وقد كانت الأخبار جاءت بلسانهم التى عرفوها وعرفوا عليها فعله باللسان يمنع من اشتباه المعنى وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه وإن قال: يجوز أن يغلط فهذا أمر مثله موجود فى الفقيه وغير الفقيه وموجود فى الشهادات ومع ذلك لم يلتفت إليه فدل ما ذكرناه أن ما قاله هذا الرجل باطل.

وعندى أن من قال: إن خبر الواحد على الجملة لا يقدم على القياس أعذر ممن قال مثل هذه المقالة التى مرجعها إلى التصرف فى الصحابة وتطريق الناس للطعن عليهم والغمز فيهم ونسأل الله تعالى العصمة من مثل هذه المقالة الوحشة، والعجب أنه يذكر فى أبى هريرة رضى الله عنه ما يذكر وقد نص صاحبهم أنه ترك القياس فيما إذا أفطر ناسيًا وراوى ذلك الخبر أبو هريرة رضى الله عنه فقد خالف صاحبه والذى يعتنى كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه وأما حديث عمر رضى الله عنه فى فاطمة بنت قيس فالمراد بذلك فى السكنى وقد ذكرنا فى الخلافيات الفروع والله أعلم.

* * *

مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب ولا حاجة بالمخبر إلى إجازة الكتاب.

وذهب جماعة من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يجب عرضه على الكتاب[1] فإن لم يكن فى الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا فيرد وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين.

وقال أبو زيد فى أصوله خبر الواحد ينتقد من وجوه أربعة: العرض على كتاب الله ورواجه بموافقته وزيافته بمخالفة ثم على السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ وهى السنة التى ثبتت بطريق الاستفاضة ثم العرض على الحادثة فإن كانت الحادثة مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذًا كان ذلك زيافة فيه وكذلك إن كان حكم الحادثة بما اختلفت بين السلف اختلافًا ظاهرًا ولم ينقل عنهم المحاجة بالحديث كان عدم الحجاج زيافة فيه. وقال: أما الأول فكما روى عن النبى ﷺ قال: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان

---

(١) انظر نهاية السول (٣/ ١٧٣)، المحصول (٢/ ٢١٥)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ١٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٢٩).

مائة شرط»(١) أي: كان حكمه بخلاف ما في كتاب الله عز وجل - وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه»(٢) وإن كتاب الله تعالى ثابت بيننا وغير الواحد ثابت ثبوتًا فيه شبهة وكان رد ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به. قال: وسواء عندنا خالف الخبر من الكتاب أصله أو عمومه أو ظاهره بأن حمله على المجاز وهذا لأن العام عندنا بوجوب العلم بعمومه يقينًا كالخاص ولأن متن العام من كتاب الله تعالى ثابت يقينًا ومتن خبر الواحد فيه شبهة قال: وإن كان معنى المتن لا شبهة فيه يعني به الخبر لواحد وفي متن الكتاب شبهة لاحتماله الخصوص وكان متن الكتاب بقوة بثبوته أولى من ترجيح غير الواحد بقوة ثبوته لأن المتن قالب المعنى وقوامه فيجب طلب الترجيح من قبله أولى ثم إذا استويا في جهة المعنى وجه قولهم في هذا أن خبر الواحد يقتضي الظن وعموم الكتاب يقتضي القطع ولا يجوز العدول عما يقتضي القطع إلى ما يقتضي الظن واستدلوا أيضًا بالنسخ فإنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد كذلك تخصيصه أيضًا لا يجوز لأن كل واحد منهما عدول إلى مظنون غير معلوم وكذلك السنة الثابتة بالتواتر والاستفاضة أو الإجماع لأن هذه الأشياء في إفادة العلم بمنزلة الكتاب.

قال أبو زيد: ففي هذا الانتقال علم كثير وصيانة للدين بليغة فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد وقبوله اعتقادًا أو عملاً بلا عرض له على الكتاب والسنة الثابتة ثم تأويل الكتاب لموافقة خبر الواحد وجعل المتبوع تبعًا وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقينًا فيصير الأساس علمًا بشبهة فلا يزداد به إلا بدعة وكان هذا الضرر بالدين أعظم من ضرر من لم يقبل خبر الواحد لأن هذا الرجل إنما رد خبر الواحد بشبهة الكذب وتمسك بقياس أو استصحاب حال وأما هذا الآخر جعل خبر الواحد أصلاً وعرض كتاب الله عليه وبنى دينه على ما لا علم به يقينًا فكان القول الوسط العدل أن يجعل كتاب الله تعالى أصلاً فهو الثابت يقينًا وخبر الواحد مرتبًا عليه يعمل به على

(١) أخرجه النسائي: الطلاق (٦/ ١٣٤) (باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك)، وابن ماجه: العتق (٢/ ٨٤٢) ح (٢٥٢١) وأحمد: المسند (٦/ ٢٠٥) ح (٢٥٥٥٨)، وأخرجه البخاري: المكاتب (٥/ ٢٢٥) ح (٢٥٦٣)، بلفظ «أيما شرط كان ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»، ومسلم: العتق (٢/ ١١٤١) ح (٦/ ١٥٠٤) بلفظ «من اشترط شرطًا...».

(٢) قال الحافظ العجلوني: هو موضوع، انظر كشف الخفاء للحافظ العجلوني (١/ ٨٩ ـ ٩٠) ح (٢٢٠).

موافقته ويرد إذا خالفه ثم القياس بعده مرتبًا عليه يعمل به على موافقته ويصار إليه إذا لم يوجد فى الكتاب والسنة وذلك الحكم الثابت بالقياس على خلافه فأما إذا وجد فى الكتاب والسنة على خلافه فيرد وضرب أمثلة لهذا الذى ادعاه منها القضاء بشاهد ويمين.

ومنها: مسألة الرطب بالتمر فإن الخبر فى الأول ورد مخالفًا لكتاب الله تعالى والخبر الثانى ورد مخالفًا للسنة المتواترة وهو قوله عليه السلام: «التمر بالتمر مثلاً بمثل والفضل ربا»[1] وذكر فى المسألة الأولى كلامهم المعروف فى مسألة الشاهد واليمين وذكر فى مسألة بيع الرطب بالتمر حرفًا زائدًا وقال قوله: «مثلاً بمثل» للإباحة وقوله: والفضل ربا إشارة إلى فضل معتاد المماثلة المذكورة لا محالة وعليه الإجماع وخبر الرطب بالتمر جعل الربا فضلاً لتوهم حدوثه بمعنى طارىء وهو الجفاف وهذا الفضل لا يعتاد المماثلة المبيحة فى الأمثل لأن المماثلة المبيحة فى الأصل هى المماثلة عند العقد وهذا الحديث يقتضى تحريم البيع مع قيام المماثلة فيكون التحريم مع المماثلة خلافًا للخبر ولأنه يقتضى ضم مماثلة أخرى إلى المماثلة التى اقتضاها الخبر الأول فيكون إثبات زيادة مماثلة فيقتضى النسخ وذكر خبر فاطمة بنت قيس وقول عمر رضى الله عنه فى ذلك وذكر فى الحادثة التى يعم بها البلوى ما ذكرنا من قبل قال: ولهذا لا يقبل قول الواحد فى رؤية هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية لأن الناس لما شاركوه فى النظر والمنظر والأعين كان اختصاص الواحد بالرؤية خارجًا عن العادة فأوجب تهمة فى خبره كذلك فى الحادثة التى يعم بها البلوى فقد دفعت الحاجة إلى معرفة حكمها وما كانوا يعملون بالرأى مع النص وكانت عنايتهم فى طلب الحجة أشد من عنايتنا فلو كان النص ثابتًا لاشتهر لديهم مثل اشتهار الحادثة وحكمها فلما لم يشتهر أوجب تفرد الواحد بالرؤية تهمة وذكر على هذا الوضوء من مس الذكر، ومن حمل الجنازة، وخبر الوضوء مما مست النار قال: وكذلك الحادثة التى ظهر فيها الخلاف بين السلف ولم تجر المحاجة بالخبر فيدل إعراضهم عن المحاجة بالخبر باطل على عدم ثبوته فإنه لو كان ثابتًا مما يحل الإعراض فى المحاجة به ولو وقعت المحاجة به لظهر ولنقل الرجوع عن المخالفة إليه مما هو عادة المتدينين فلما لم يظهر المحاجة بالخبر دل أن الخبر غير ثابت وبيان هذا فى اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى زكاة مال الصبى ورواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال:

---

(١) أخرجه البخارى: البيوع (٤٠٨/٤) ح (٢٢٣٤)، ومسلم: المساقاة (١٢٠٩/٣) ح (١٥٨٦/٧٩)، والدارمى: البيوع (٣٣٥/٢) ح (٢٥٧٨) واللفظ له.

«ابتغوا فى أموال اليتامى كيلا تأكله الصدقة»[١] فإنه لم يرو عنهم المحاجة بهذا الخبر دل أنه غير ثابت وكذلك اختلاف الصحابة فى عدد الطلاق أنها بالرجال أو بالنساء ورويتم أنه عليه السلام قال: «الطلاق بالرجال»[٢] ولم يجزم بحاجة فثبت أنه مخترع موضوع هذا آخر ماذكره أبو زيد وسمى هذا الباب باب الانتقاد للخبر الواحد أما الدليل على صحة ما ذكرنا من أن الخبر إذا ثبت لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله وكان تخصيص عموم الكتاب به جائز نقول: قد قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾ [النجم:٣، ٤] فأخبر الله تعالى أن مصدر الخبر عن الوحى كما أن مصدر الكتاب عن الوحى وقال تعالى: ﴿ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر:٧] وقال سبحانه وتعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النساء:٥٩] فأمر باتباع سنن الرسول كما أمر باتباع آى كتاب وإذا كان كذلك وجب قبول ما ثبت عنه ولم يجز التوقف عنه إلى أن يعرض على الكتاب وهذا لأنه حجة فى نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها وقد قال الشافعى رحمه الله: لا يجب عرضه على الكتاب لأنه لا يتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب فإن قالوا فما قولكم إذا خالف قلنا أنتم تتوهمون أنه مخالف ولا مخالفة وقد ضربتم أمثلة فى تلك المسائل لا مخالفة بين الكتاب والسنة وقد أجبنا عما قالوه فى مسائل الخلافيات للفروع وخبر القضاء بالشاهد واليمين لا يمسه الكتاب ولا هو يمس الكتاب وكل واحد منهما فى شىء آخر دون صاحبه وكذلك خبر سعد بن أبى وقاص فى بيع الرطب بالتمر لا يخالف الخبر المشهور الوارد فى الربا لأن هذا الخبر الخاص يدل على اعتبار المماثلة فى هذا الموضع الخاص حاله الجفاف أعدل الحالين وإذا بينا المماثلة على حالة الجفاف بين عدم المماثلة عند العقد وقد قررنا ما فى كتاب الاصطلام ذلك وأما الخبر الذى يروون من الأمر بعرض السنة على الكتاب فهو خبر رواه يزيد بن ربيعة عن أبى الأشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع من أبى الأشعث وإنما يروى أبى الأشعث عن أبى أسماء الرحبى عن ثوبان فالحديث منقطع وفيه رجل مجهول وحكى الساجى عن يحيى

---

(١) أخرجه مالك فى الموطأ: الزكاة (١/ ٢٥١) ح (١٢)، والطبرانى فى الأوسط (٤/ ٢٦٤) ح (٤١٥٢)، بلفظ «اتجروا فى مال اليتامى...»، انظر نصب الراية (٢/ ٣٣٢)، انظر تلخيص الحبير (٢/ ١٦٧)، ح (٧).

(٢) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٧/ ٦٠٧) ح (١٥١٧٦) انظر تلخيص الحبير (٣/ ٢٣٩) ح (١٨).

ابن معين أنه قال: هذا حديث باطل وضعته الزنادقة، ويحيى بن معين أبو زكريا هو علم هذه الأمة فى علم الحديث وتركته الرواة وهو الطود المنيع وهو الذى كان ينفى الكذب عن رسول الله ﷺ وحين توفى بالمدينة وحمل على نعش النبى ﷺ وكان رجل يمشى قدام الجنازة ويقول: هذا الذى ينفى الكذب عن رسول الله ﷺ ويحفظ سنته وأخباره والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث ومتى سُلم له ولأمثاله بنقد الأحاديث وإنما نقد الحديث لا يعرف الرجال وأحوال الرواة ووقفت على كل واحد منهم حتى لا يشذ عنه شىء من أحواله التى يحتاج إليها ويعرف زمانه وتاريخ حياته ووفاته ومن روى هو عنه ومن صحب من الشيوخ وأدركهم ثم يعرف تقواه وتورعه فى نفسه وضبطه لما يرويه ويقظة رواياته وهذه صنعة كبيرة وفن عظيم من العلم وقد قال النبى ﷺ : «لا تنازعوا الأمر أهله»(١) وهذا الرجل أعنى الدبوسى وإن كان قد أعطى حظًا من الغوص فى معانى الفقه على طريقة اختارها لنفسه ولكن لم يكن من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال وإنما كان غاية أمره الجدال والظفر بطرق من معانى الفقه لو صحت أصوله التى يبنى عليها مذهبه ولكن لم يحتمل الأساس الضعيف من البناء عليه لا جرم لم ينفعه ما أعطى من الذكاء والفهم إلا فى مواضع يسيرة أصاب فيها الحق وأما فى أكثر كلامه وغايته تراه يبنى على قواعد ضعيفة ويستخرج بفضل فطنته معانى لا توافق الأصول ولم يوافقه عليها أحد من سلف أهل العلم ثم يحمل عجبه برأيه على خوضه فى كل شىء فتراه دخالاً فى كل من هجومًا على كل علم وإن كان لا يحسنه فيهجم ويعتز ولا يشعر أنه يعثر.

وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قدم مخصوصين فما قبلوه فهو المقبول وما ردوه فهو المردود وهم أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادى وأبو الحسن على بن عبد الله المدينى وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلى وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى وأبو زرعة عبد الله بن عبد الكريم الرازى وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلى وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستانى وأبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمى ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدى والثورى وابن المبارك وشعبة ووكيع وجماعة يكثر عددهم وذكرهم علماء الأمة فهؤلاء وأشباههم أهل

(١) أخرجه البخارى: الفتن (٧/١٣) ح (٧٠٥٦) ومسلم: الإمارة (٣/ ١٤٧٠)، ح (٤١/١٧٠٩).

نقد الأحاديث وصيارفة الرجال وهم المرجوع إليهم فى هذا الفن وإليهم انتهت رئاسة العلم فى هذا النوع فرحم الله امرأ عرف قدر نفسه وقدر بضاعته من العلم فيطلب الربح على قدره وإنما جرينا الكلام إلى هذا لأنه كان قد ذكر فى كلامه أن فى هذا النقد علمًا كثيرًا وصيانة للدين عن الأهواء والبدع واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنة ونستخرج ما نستخرج منهما ونبنى ما سواهما عليهما ولا نرى لأنفسنا التسلط على أصول الشرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرنا وهواجسنا بل نطلب المعانى فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك وحمدنا الله تعالى على ذلك، وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السنة ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا فى المهالك والمهاوى ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف وسلمنا الكتاب والسنة عليها وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة وعرفنا أن قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم.

وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء وبنوا الكتاب والسنة وطلبوا التأويلات المستكرهة وركبوا كل صعب وذلول وسلكوا كل وعر وسهل وأطلقوا أعنة عقولهم كل الإطلاق فهجمت بهم كل مهجم وعثرت بهم كل عثناء ثم إذا لم يجدوا وجهًا للتأويل طلبوا رد السنة بكل حيلة يحتالونها ومكيدة يكيدونها ليستقيم وجهة رأيهم ووجهة معقولهم فقسموا الأقسام ونوعوا الأنواع وعرضوا الأحاديث عليها فما لم يوافقها ردوها وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزههم الله تعالى عنه وهذا الذى نحن فيه وهو التوقف عن قبوله السنة إلى أن يعرض الكتاب والأصول أحد تلك الأقسام على ما قاله هذا الرجل ولسنا نخصه بهذه الآية بل هو متبع فى هذا الأمر ناسج على منوال ثابت قبله سالك سبيلاً وطيت له ولأمثاله فإن عيسى بن أبان البصرى هو المخترع لهذا ولذلك نقل عنه التصرف فى الرواة من الصحابة رضى الله عنهم فإنه قال: إن كان الراوى متساهلاً فى الرواية لم يقدم خبره على القياس مثل أبى هريرة وذويه وقد باء ذلك الرجل بوبال نصب هذه الأخبار وخبر هذه المهواة وبسط هذه الشبكة وطرح هذا الشوك فى طريق الإسلام وهذا إن كان فيه ما فيه لكن العلة فى أمر الفروع أسهل والشرع فيه أصح وإنما الشأن فيما يرجع إلى العقائد فى أصول التوحيد وصفات البارى عز اسمه وأمر القضاء والقدر وعند ذلك يأتى ما يضم السمع والعمى والبصر ولكل

مرتبــة وعن كل مسألــة والله تعالى أعدل وهو أحكم من أن يعلم ضـعفنا وقـصور رأينا وقلة أفهامنا ثم تخلينا وعقولنا أو يجعل ذلك أصل ديـنه وقاعدة سبيله ونسأل الله تعالى العصمة فهو المستعان ومنه التأييد والتوفيق بمنه رجعنا إلى ما كنا فيه.

أما الخبر الذى رووه من الأمر بعرض السنة على الكتــاب فقد ذكرنا الكلام عليه وأما الذى ذكروه من قوله ﷺ: «كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط» فالمراد من كتاب الله هو حـكم الله تعالى وتقدس وعندنا كل شرط لم يحكم الله تعالى بصحته فى كتاب أو سنة فهو باطل.

وقولهم: إن الكتاب يقين والسنة فيها شبهة.

قلنا: الخبر فى العمل يقين أيضًا وقد بينا فى كتاب الانتصار أن عرض القوم ليس هو عرض السنة على الأصول فإنا بحمد الله تعالى لم نجـد خبرًا صحيحًا يخالف الكتاب بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضدان وإن عـرض سؤال سائل فى كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السنة وقد ذكر ذلك الشىء فى كتاب مـختلف الحديث وأجاب عنه وذكر غيره أيضًا ولكن غرض القوم ومرماهم رد السنة وطى الأحـاديث جملة وقد قال أبو حنيفة: ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين، وهذا قول ثابت عنه وهذا لفظ منصف معتـرف للانقياد للكتاب والسنة وهو ينفى ما زعمـوه من التوقف إلى أن يعرض على الكتاب، وقد روى ابن عـيينة عن سالم أبى النضر عن عـبيد الله بن أبى رافع عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكة يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيـقول لا ندرى ما وجدنا فى كـتاب الله اتبعناه»[1] فبين ﷺ أن التـرفه والنعمة وترك طلب العلم مجملة علـى هذا المقال فإن الاتكاء على الأريكة شأن المترفين والمنعـمين وقد قـال الله تعـالى فى صفـة أهل النار: ﴿إنهم كـانوا قبل ذلك مـترفين﴾ [الواقعة:٤٥] وأما مسألة ورود الخـبر فيما يعم به البلوى وقد ذكرنا من قبل فـلا يفيد وقد بينا وجود المناقـضة فى ذلك ودللنا على فسـاد ما قالوه بما فيــه الغُنْية وأما ترك احتـجاج الصحابة بالخبر فليس فيه دليل على مـا قالوه لأنه يحتمل أن يكون ذلك لعدم بلوغ الخبر إياهم وعلى أن غرضــه من ذلك الخبر الذى ذكرناه فى مـسألة زكاة الصبى وليـس الخبر بذلك الأحكـام الذى يقـتنـع وأمـا الذى نسب إلـينا من روايتنا عـن رسـول الله ﷺ:

(١) أخرجـه أبو داود: السنة (١٩٩٤)ح (٤٦٠٥) والترمـذى: العلم (٥/٣٧) ح (٢٦٦٣)، وقال: حسن صحيح. وابن ماجه المقدمة: (١/٧) ح (١٣).

«الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»[1] فنحن لا نثبت هذا الخبر وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة فهو جائز عندنا لإجماع الصحابة فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء:١١] بقوله عليه السلام: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»[2] وما روى أن النبى ﷺ قال: «لا يرث قاتل»[3] أو لفظ هذا معناه.

فإن قالوا: إن فاطمة رضى الله عنها قد طلبت الميراث ولم تقبل هذا التخصيص.

قلنا: إنما طلبت التحلى لا الميراث وخصوا قوله تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم﴾ [النساء:١٢]، وقوله: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾ [النساء:١٢] بقوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين» حتى قالوا: لا يرث الزوج من المرأة النصرانية ولا المرأة النصرانية من زوجها، وخصوا قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء:٢٤] بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[4]. وخصوا أيضًا قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة:٢٧٥] بخبر أبى سعيد فى منع بيع الدرهم بالدرهمين وخصوا أيضًا قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ بخبر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[5] والمجوس مشركون وقد خصوا وأمثال هذا تكثر.

فإن قالوا: أليس أن عمر رضى الله عنه قال: «لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة؟»[6].

قلنا: يجوز أن يكون معناه: لا ندع كتاب ربنا نسخًا وهذا لأنه لا يقال لما خص من القرآن إنه ترك القرآن إنما يقال لمن ادعى النسخ، وهذا لأن التخصيص مجراه فى الآية العامة والخبر العام مجرى البيان على ما سبق ذكره وخرج النسخ على هذه الآية تغير الحكم ورفعه.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخارى: النكاح (٩/٦٤) ح (٥١١٠) ومسلم: النكاح (٢/١٠٢٩) ح (٣٧/١٤٠٨).

(٥) أخرجه مالك فى الموطأ: الزكاة (١/٢٧٨) ح (٤٢)، والبيهقى فى الكبرى (٩/٣١٩) ح (١٨٦٥٤).

(٦) أخرجه مسلم: الطلاق (٢/١١١٨) ح (٤٦/ ١٤٨٠)، وأبو داود: الطلاق (٢/٢٩٧) ح (٢٢٩١).

وأما قولهم: إن خبـر الواحد يفيد الظن والكتاب يقـتضى القطع. قلنا: نحن نعمل بخبر الواحد بطريق قطعى مفيد الحكم فـهو مثل دليل الكتاب فى العمل قالوا: أليس إنا نعلم قطعًا ويقينًا أن الله تعـالى قال وحكم بما يتضمنه الكتاب وفى خـبر الواحد نظر أن النبى ﷺ قال ولا نعلمه والجواب إما نظن أن النبى ﷺ قال: الذى قال فى خبر الواحد وقام لنا الدليل القطعى على العـمل بما يغلب على ظننا من ذلك وكل هذا علم لأنا نعلم أنه غلب على ظننا صدق الراوى ونعلم قيام الدليل على وجـوب العمل فما ظنناه فثبت مساواة الطريق إلى العلم بحكم الخبر طريقنا إلى العلم بعموم الكتاب.

فإن قالوا: بما رجحتم حكم الخبر الواحد على ما يقتضيه الكتاب من العموم.

قلنا: بإجماع الصحابة على ما سبق وهو المعتمد والله أعلم.

واعلم أنه إذا ثبت الخـبر فخـلاف الصحابى إياه لا يوجب رده وتـرك العمل به لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصـحابى محجوج به كغيره[1] قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهـم﴾ [الأحزاب:٣٦] وقال تعالى: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر:٧] وهذا وارد من غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض، وقـد روينا عن الصحابة أنهم تركوا اجتهادهم وما صاروا إليه بقول الـصحابة وأما بغير الصحابى أولى، هذا إذا احـتمل الخبر وجهين مثل ما فعله عمـر رضى الله عنه فى خبر المتبايعين وأما تخصيص الصـحابى فلا نقبله ما لم يقم الدليل على التخصـيص وهو مثل قول ابن عباس فى المرتدة وقـد سبق بيان هذا والله أعلم.

[فصل][2]: ونذكر الآن ما يقبل فيه خبر الواحد:

فنقول: كل ما يقبله بالعمل يقبل فيه خبر الواحد فنقول كان عبادة مبتدأة أو ركنًا من أركانها أو خبر أو ابتداء نصاب أو تقدير نصـاب وقاله بعض أصحاب أبى حنيفة لا يقبل فيما ينتفى الشبهة[3]، حكاه أبو بكر الرازى عن أبى الحـسن الكرخى وقال أبو عـبد الله البصـرى: فعل هذا لا يقبل فى الحدود وقـال: هو لا يقبل فى إسقـاط الحدود ولذلك

(١) انظر المحصول (٢/ ٢١٥، ٢١٦)، نهاية السول (٣/ ١٦٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٢٦).

(٢) بياض فى الأصل.

(٣) التصريح على التوضيح (٢/ ١١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٦٨)، روضة الناظر (١١٥).

قـالوا فى ابتـداء النصب وفى أركـان الصلوات وفـرقـوا بين ابتـداء النصب وبين توانى النصب فقبلوا الخبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة أواق لأنه فرع ولم يقبلوا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصـل واستدل من قال: إنه لا يقبل خبر الواحد فى الحدود لأن الحدود موضوعها فى الأصل على أن الشبـهة تسقطها وخبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم فلا يجوز إيجاب الحد به لأن أقل أحـوال الخبر الواحد يحصل معه شبهة انتفاء العلم به وإيجاب الحدود مع الشبـهة لا يجوز وليس كالشهادة حيث ثبتت بها الحـدود ولأن كانت تفـيـد الظن ولا تفيـد العلم لأن الحكم بالشـهـادة ثابت من طريق يوجب العلم فـإن قلتم ثبت بطريق يوجـب العلم فإن قلتـم ثبت وهو الإجمـاع ونص القرآن وأمـا الحكم الذى يرد به خـبر الواحـد لم يثبت بطريق يوجب العلم، فـإن قلتم ثبت بطريق يوجب العلم وهو إجماع الصحابة فليس كما ظننتموه لأن إجماعهم إنما ابتناه باستدلال يوجب علمية الظن ليس أنه وجـد منهم صريح الإجماع على ذلك حتى يكون موجبًا للعلم وأما الشهادة فإن حكمـها ثابت بالنص الصريح من الكتاب فى إجماع الأمة وهما دليلان مـوجبان للعلم وأما دليلنا وهو قـول الأكثر من أصحاب أبى حنيـفة، وقد روى ذلك نصًا عن أبى يوسـف واختـاره أبو بكـر الرازى ووجـه ذلك أن الدلائل التى دلت على قبول خبر الواحد لم تخص مـوضعًا دون موضع فنقول: الحدود شرع عملى من الشرائع فـجاز إثباته بخبر الواحـد دليله سائر الشرائع ولا وجه للـفصل بين الحدود والنصب وغيـرهما وقولهم: إن الحـدود تنتفى بالشبهـة قلنا هذا لا يمنع من قبول خـبر الواحد كما لا يمنع من قبول الشهادة. وأما عذرهم عن الشهادة فليس بشىء لأن الشبهة إنما جاءت عندهم مـن عدم ثبوت العلم بخـبر الواحد وهذا المعـنى موجود فى الشـهادة وقولهم: إن العمل بالشـهادة وجب بدليل موجب للعلم قلنا وكذلك الخبـر الواحد وقد سبق بيان ذلك وقـولهم: إنه لم ينقل عن الصحابة صريح الإجمـاع قلنا: اتفاقهم على ذلك فعـلاً صريح أو أعلى منه وقول من قال أن وجـوب العمل بخبـر الواحد لم يكن بدليل مفيد للعلم قول مخالف لقـول عامة الأصوليين بل لا ندرى أنه قال به أحد منهم ثم نقول لهم قد قبـلتم شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض فى الحـدود فلا إجماع فى قبـول شهادة أهل الذمـة، فإن قالوا قـد أجمعـوا أن النبى ﷺ رجم اليهوديين بشـهادة اليـهـود وفعله ﷺ مـوجب للعـلم، قلنا: ومن قـال: إن انعـقد الإجـمـاع على ذلك والمعروف أنهما اعترفا بالزنا فرجمهـما وإنما روى أن اليهود شهدوا بطريق شاذ فسقط ما

قالوه جملة وثبت ما قلناه، ويقال لهم: ما قـولكم فى القصاص هل ثبت بخبر الواحد، فإن قالوا: لا فمحال لأنه حق من حقوق الآدميين فثبت كسائر حقوقهم.

بينة: أن القياس حجة فيه فخبـر الواحد أولى وقد استدلوا بخبر مرسل فى قتل المسلم بالذمى واستـدلوا فى أن عمر قـتل الجماعة بالواحـد وهو دون الخبر الواحـد وإن قالوا يقبل فـقد قبلوا خـبر الواحد فـيما يسـقط بالشبهـات وأى فرق بين القصـاص والحدود والشبهـة مؤثرة فى الكل فثبت أن قـول من قال: إن الخبر الواحـد لا يقبل فى الحدود قول مردود وليس عليه دليل والعجب أنهم قـالوا لا يقبل أيضًا فى ابتداء النصب ويقبل فى توانى النصب وهذا تفريق مستعجب وإذا قـبل فى أحدهما فلا بد أن يقبل فى الآخر لأنه لا يظهر بينهما فرق والله أعلم وعلى ما ذكـرنا يقبل عندنا خبر الواحد فى المعاملات والسنن والديانات وهذا قد بيناه من قبل.

ويقبل خبر الواحد فى رؤية هلال رمضان ولا يعتـبر شهادة جماعة يقع العلم بقولهم سواء كانت السماء مضحية أو متغيمة[1] وعلى مذهب أبى حنيفة إن كانت السماء مضحية لا يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بقولهم[2]، واستدلوا بما ذكرنا لهم فى المسألة الأولى وأما عندنا فيقبل لما بينا أنه شرع عملى من الشرائع فيقبل فيه خبر الواحد دليله غيره من الشرائع العملية وفى المذهب اختلاف القول أنه يقبل شهادة الواحد ويعتبر شهادة الاثنين ولا حاجـة إلى إبراز ذلك فى هذا الموضع وأما الذين يقـولون: إن الناس لما ساووا هذا الواحد فى النظر والمنظـر والعين دل تفرده أنه كاذب قلنا: مع هذا يجـوز أن يكون تفرد الواحد بروايته لحدة بصره أو علم منه مـوضع الهلال ولم يعلمه غيره أو زيادة، قلت: وحدة منه فى النظر إلى أن يراه والباقون قد تفرقوا حين لم يـروه لدقته أو خفاء موضعه وإذا جاء واحـد من هذه الوجـوه فلا يرد خـبره ولا يلحق هذا الواحـد من العملـيات بالعلمى ولا يقطعـه عن إخوانه وأضرابه واعلم أن مـا يرويه الراوى إذا تضمن إضـافة شرع إلى النبى ﷺ فحكمـه ما بيناه وأما إذا لم يتضمنه إضافـة شرع إلى النبى ﷺ فإن كان مما يجرى مجراه مثل إضافة الفتوى إلى المفـتى فيقبل خبر الواحد فيه أيضًا وأما إن أخبر بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما يقبل بسائر الشهادات وأما الأخبار التى تحتاج إليها الناس فى مصالحهم فيقبل فيهـا خبر الواحد وقد ذكرنا صورها من قبل وقد ألحق بعض

(١) انظر روضة الطالبين (٢/ ٢٤٥).

(٢) انظر الهداية للمرغينانى (١/ ١٣١).

الأفعال بالأقوال فى ابتناء الشرع عليه وذلك مثل وضع الماء فى الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه مثل الخبر بذلك وكذلك وضع الدرهم فى يد المسكين يبيح له أخذه وعلى هذا أمثال هذا فى الأمور المتعارفة ومن ذلك بسط المائدة بين يدى الجماعة ووضع الطعام وتقديمه يبيح لهم أكله وليس أمثال هذا على سنن القياس ولكن بحكم العادات الجارية أجريت الأفعال فى هذا مجرى الأقوال وعلى هذا التعاطى الجارى بين الناس فى المعاملات من غير قول يوجد من الجانبين لا يحكم بحرمتها ونقول يقع بها الملك ونقول تمليك وملك فعلى وقع على التراضى ولا نقول إنه عقد بيع أو عقد إجارة على ما يقوله أصحاب أبى حنيفة، وإنما فعلنا ذلك لأن ذلك متعارف من قديم الدهر إلى حديثه ولم ينقل فى ذلك إنكار من أحد ما ولأن فى تحريم ذلك حرجًا عظيمًا على الناس فجرى معدولاً من سنن القياس.

* * *

مسألة: الأخبار على نوعين مسانيد ومراسيل:

فالمسانيد حجة مقبولة. واختلفوا فى المراسيل وهى ما رواه التابعى عن الرسول ﷺ هل هى حجة أم لا؟ فذهب الشافعى رحمه الله إلى المرسل بنفسه لا يكون حجة وقد ينضم إليه ما يكون حجة معه على ما سنبينه وعند مالك وأبى حنيفة هو حجة، ويقال إنه مذهب أحمد بن حنبل أيضًا، وقد ذهب إلى هذا كثير من المتكلمين وذهب إليه أبو على وأبو هاشم وجملة مذهب هؤلاء من يقبل سنده يقبل مرسله وقال عيسى بن أبان فمراسيل التابعى وتابع التابعى مقبول ولا يقبل مرسل من دونه[1]. واحتج هؤلاء

---

(١) اعلم أن المراسيل: جمع مرسل، وهو لغة المطلق عن التقييد وفى اصطلاح المحدثين: ما سقط منه الصحابى مثل أن يقول التابعى، قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يغاير المنقطع والمعضل لأن المنقطع: ما سقط منه قبل الصحابى راوٍ أو أكثر فى موضع واحد والمعضل: ما سقط منه اثنان فصاعدًا فى موضع واحد.

أما المرسل عند الأصوليين: فهو قول العدل الثقة قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمعضل وغيرها عند المحدثين.

وإنما سمى المرسل مرسلاً: لأن الراوى أطلق الحديث ولم يذكر من سمعه منه. وقد اختلف الأصوليون فى قبول المرسل على أقوال أربعة:

القول الأول: لا يقبل المرسل مطلقًا سواء كان من أئمة النقل أو من غيرهم إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوى، وذلك واحد من ستة أمور:

=

الطائفة بأشياء منها وهو أقوى دلائلهم وهو إرسال المرسل العدل الحديث يجرى مجرى ذكره من المرسل عنه وقوله: هو عدل عندى ولو ذكر كذلك يقبل حديثه كذلك إذا أرسل والدليل على هذا أن العدل لا يستجيز أن يخبر عن النبى ﷺ شيئًا إلا وله الإخبار عنه لأن عدالته مانعته عن إقدامه إلا على ما يجوز له الإقدام عليه ولا يجوز له الإخبار بذلك إلا بعد أن يخبره عدل عنه حتى إن لم يكن حقيقة أنه قال: يكون قد غلب على ظنه أنه قاله.

ببينة: أن روايته قد أفهمت إيجاب عبادة على الناس وطرح عبادة عنهم فلا يجوز أن يقدم عليه من غير علم أو غلبة ظن فثبت أن روايته مرسلاً جرت مجرى ما ذكرنا ولو ذكر من روى عنه وقال: هو ثقة عندى لزم قبول خبره كذلك هاهنا، قالوا: وليس ذكر سبب عدالته بشرط وهذا متفق عليه بيننا وبينكم، وإنما الخلاف فى الجرح فذكر أصحاب أبى حنيفة أنه لا يجب عليه أن يذكر سبب الجرح أيضًا، وذهب الشافعى رحمة الله عليه أنه لا يصير مجروحًا حتى يذكر سبب الجرح، واستدلوا على دعوتهم أن ذكر سبب العدالة ليس بشرط أن أصحاب الرواية وأئمة الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكروا سبب عدالته ولأن الإنسان إنما يكون عدلاً إذا اجتنب الكبائر ولم يخل بالواجبات فلو

= ١ - أن يكون من مراسيل الصحابة.
٢ - أن يسنده راوٍ آخر غير الذى أرسله.
٣ - أن يرسله راوٍ آخر يروى عن شيوخ الراوى الأول.
٤ - أن يعضده قول أكثر الأمة.
٥ - أن يعضده قول صحابى.
٦ - أن يكون المرسل ممن عرف منه أنه لا يرسل إلا عمن يقبل قوله كسعيد بن المسيب، وهذا القول للشافعى وهو المختار للرازى والبيضاوى ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين.

القول الثانى: لا يقبل المرسل مطلقًا. وهو رأى الأئمة الثلاثة وجمهور المعتزلة وهو المختار للآمدى.

القول الثالث: يقبل من أئمة النقل ولا يقبل من غيرهم وهو مختار ابن الحاجب.

القول الرابع: يقبل مرسل العصور الثلاثة - عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين، ولا يقبل فى غيرها من العصور إلا من أئمة النقل - وهو قول عيسى بن أبان، انظر نهاية السول (٣/ ١٩٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٧٧، ١٧٨)، المحصول (٢/ ٢٢٨)، المعتمد (٢/ ١٤٣)، روضة الناظر وجنة المناظر (١١٢)، البرهان (١/ ٦٣٢، ٦٣٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٣، ١٣٤).

وجب ذكر أعيان ذلك لوجب ذكر أعيان ذلك فى الزمان الطويل مخافة أن يكون منها ما لا يسلم معه عدالة الإنسان وهذا متعزز قطعًا، قالوا: وإن لزمتم على هذا الشهادة فنقول قضية إطلاق الشهادة على هذا أيضًا لكن الدلالة منعت من قبول الشهادة على الشهادة حتى يسمى شهود الأصل وليس يجب إذا منعت الدلالة من ذلك فى الشهادة ما يجب أن يمنع قبل ذلك فى الرواية ألا ترى أنه قد دلت الدلالة أن من شرط الحكم بشهادة الشهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة ولم يجب أن يعتبر مثل ذلك فى الرواية.

بينة: أنه ما وجب فى الشهادة ذكر شاهد الأصل لم يجب أن يشهد على وجه يجوز ألا يكون سمعه منه وهو أن يقول: عن فلان وأما هاهنا فتجوز الرواية مع جواز كونها مرسلاً وهو إذا قال الراوى: عن فلان ويجوز فى هذا أن يكون سمع منه ويجوز أن يكون سمع من غيره عنه وهذا حجة مبتدأة لهم فى المسألة هينة وهذا لأنا جعلنا إرسال الحديث كأنه ذكر من يروى عنه وعدله وفى الشهادة لا يكتفى بمجرد ذكر شاهد الأصل وقوله: هو عدل بل لا بد من تعديل القاضى وفى الرواية يكتفى بما ذكرناه فظهر الفرق بينهما. ودليل آخر: وهو أنهم ادعوا إجماع الصحابة. روى عن البراء بن عازب أنه قال: ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أنا لا نكذب، وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «من أصبح جنبًا فلا صوم له» فلما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس رضى الله عنهما أخبره، وروى ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «لا ربا إلا فى النسيئة»[1] ثم ذكر أن أسامة روى له ذلك، وروى ابن عباس أيضًا أن النبى ﷺ ما زال يلبى حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر أن الفضل بن عباس أخبره ذلك.

بينة: أن أحداث الصحابة الذين كانوا صبيانًا فى زمن النبى ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ خصوصًا ابن عباس، ومعلوم أنهم لم يسمعوا إلا القليل ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك والتفحص عنه والبحث أن هذا الصحابى ممن سمعه فصار ذلك إجماعًا منهم على جواز ذلك، وإن قلتم: يجوز عندنا فى الصحابة ولا يجوز فى التابعين فهو من التمنى الباطل ولا فرق بين صحابى يرسل وتابعى يرسل خصوصًا إذا كان الإرسال من

(١) أخرجه البخارى: البيوع (٤/ ٤٤٥) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (٣/ ١٢١٧) ح (١٠١/ ١٥٩٦).

وجوه التابعين والطبقة العالية منهم مثل عطاء بن أبى رباح من أهل مكة، ومثل سعيد ابن المسيب من أهل المدينة، وبعض الفقهاء السبعة، ومثل الشعبى والنخعى من أهل الكوفة، ومثل الحسن وأبى العالية من أهل البصرة، ومثل مكحول من أهل الشام، فهؤلاء قد نقل عنهم مراسيل ولا يظن بهم إلا الصدق وقد كان النخعى يقول: إذا قيل لكم حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك وإذا قلت لكم قال لى عبد الله فقد رواه لى غير واحد ولهذا قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند فهذا وجه تعلقهم بهذا الدليل وهو معتمد جدًا. دليل آخر لهم: هذا أن الناس من زمان النبى ﷺ إلى يومنا هذا ما زالوا يردون المراسيل من غير تحاش وامتناع قد ملأوا الكتب منها ولم يروا أن أحد من الأئمة أنكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم إلى خلفهم يقولون قال رسول الله ﷺ كذا، وقال فلان كذا للواحد فالواحد من الصحابة وهذا إرسال منهم للخبر ولو كان المرسل مردودًا لامتنعت الأمة من روايته ولكانوا لا يقرون من فعل ذلك عليه فصار ذلك إجماعًا منهم وعرف بما فعلوا أنهم قد سووا بين المرسل والمسند وقد تعلقوا أيضًا بما قاله الشافعى رحمة الله عليه فى مراسيل ابن المسيب وغيره فإن قلتم: إن مراسيله قد تتبعت فوجدت مسانيد قال: فإذًا لم تستحسن مسانيده لا مراسيله؟ قال الشافعى أيضًا: إذا عملت الأمة بالمرسل فإن المرسل مقبولاً، قال أبو بكر: فإذًا يكون الإجماع هو المقبول فهل المجموع هو ما ذكرهم وهى دلائل قوم لا بد من صرف العناية إلى إيضاح الجواب عنها خصوصًا وقد وجدت بعض من ضعف بكلام أبى بكر الباقلانى ويجعله الإمام والقدوة فى عامة ما ذكره فى أصول الفقه حتى كأنه رضى لنفسه أن يقلده وينصبه إمامًا لنفسه فى عقائده. قد قال: إن كان عرض الشافعى عن المراسيل على معنى تقديم المسانيد عليها وقد وجد من كلامه مما يدل على أنه إذا لم يجد أولاً المراسيل مع الاقتران بالتعديل عن الإجماع يعمل عليها وبها عندى أن هذا خلاف مذهب الإمام الشافعى وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة مع كل العراقيين الخراسانيين أن على أصله لا تكون المراسيل حجة وهو فيما بين الفقهاء من الفريقين أشهر مسألة من خلافيات الأصول ولا عجب من أبى بكر الباقلانى إن كان يتصل القول بالمراسيل فإنه كان مالكى المذهب ومن مذهب مالك قبول المراسيل، فأما من انتصب لذب عن مذهب الشافعى رحمة الله عليه فلا يجوز أن يعدل عن قوله إلى قول من لا يعرف تفسيره فى العلم فإن كان الأمر بالمحاجة على المذهب فالحجة سنبينها ونبين عند ذلك أن هذا القول

هو الحق وإن رضى إنسان بالتقليد فلا يشك عاقل أن تقليد الشافعى أولى من تقليد المتأخرين الذين يعم بضاعتهم الجدال والله المرشد إلى الصواب والعاصم من الزلل عنه، وأما حجة القائلين بقبول المراسيل وهو الصحيح على ما سنبين ونقيم البرهان عليه ونتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، وقال تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة:١٦٩] ونحن إذا قلنا: خبر من لا يعلم حاله فى الصدق والعدالة من حاله فى خلاف ذلك فقد قفونا ما ليس لنا به علم وقلنا على الدين والشرع ما لا نتحققه فإن قيل هذا ينعكس عليكم فإنكم إذا رددتم المراسيل فقد قلتم ما لا علم لكم به وتبعتم ما لا يتحقق به فقد دخلتم فيما نقمتم منا، قلنا: لا يلزم ما قلتم لأن الأصل أنه لا يلزمنا حكم إلا حجة والحجة لا تثبت إلا من ناحية العلم وعلمنا بصدق المرسل عنه معدوم فنحن متمسكون بهذا الأصل ما لم ينقلنا دليل يصح به الحجة الشرعية فى الخبر والحجة الشرعية إنما تثبت بالخبر عند معرفة صدق الراوى وعدالته فتبين بهذا أنا برد المرسل لم نكن قابلين متبعين لما لا علم لنا به والمعتمد من الدليل أن سكوت الراوى عن تسمية من سمع منه يوهم ضعفه وعدم عدالته فيمتنع به قبول روايته، وإنما قلنا ذلك لأنه قد جرت عادة الرواة بإظهار اسم من يروون عنه ليتصل السند إلى النبى ﷺ ولا ينقطع بعض الرواة عن البعض فيذهب روا الخبر وبهاؤه وطلاوته وحلاوته.

يبينة: أن رواية الحديث بالإسناد أحد محاسن هذه الأمة، وقيل إنه لم يعط هذا غير هذه الأمة، ولهذا ما زال سلف هذه الأمة يطلبون الأسانيد وكانوا يسمون الأحاديث التى تعرت عن الأسانيد بتراً. وعن عتبة بن أبى حكيم قال: كنت عند إسحاق بن أبى فروة وعنده الزهرى فجعل إسحاق يقول قال رسول الله ﷺ وقال رسول الله ﷺ فقال الزهرى: قاتلك الله يابن أبى فروة ما أجرأك على الله ألا تسند حديثك تحدثنا بأحاديث ليست لها خطم ولا أزمة وجريان عادة السلف بتسمية من يروون عنه شىء لا ينكره أحد فهذا الراوى حين سكت عن تسمية من روى عنه الخبر ولم يكن مقصوده الاقتصار على ما يعتاده الفقهاء فى الحجاج وإنما كان مقصوده محض الرواية وأداء العلم وتبليغه والائتمار لما أمر به النبى ﷺ من قوله: «نضر الله امرأ سمع مقالتى فأداها كما سمعها»(١)

(١) أخرجه الترمذى: العلم (٥/ ٣٤) ح (٢٦٥٨)، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٨٤) ح (٢٣٠-٢٣١)، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٨٦) ح (٢٢٨)، وأحمد: المسند (٤/ ٩٩) ح (١٦٧٤٣).

فصان سكوته فى هذه الصورة عن تسمية من يروى عنه اتهامًا عظيمًا قادنا ما يقال فى هذا الباب أنه يقال يجوز أن يكون تركه اسمه لثقته بعدالته فاستغنى بها عن تسميته ويجوز أن يكون لجليل علمه منه لم يحب الكشف عنه وإذا احتمل هذا واحتمل الأول يصير كما لو قال: حدثنى من لا أعرفه بعدالة ولا تصديقًا بل من نظر فى المقدمة التى ذكرناها عرف أن الظاهر من الستر وطى الاسم ما قلناه من الوجه الثانى خصوصًا إذا طرد الإرسال طردًا ولم يبين من سمع منه الحديث فى شىء من تارات روايته لهذا الحديث فإن سألوا على هذا بما ذكرنا من كلامهم من قبل وهو أنه إنما سكت عنه لثقته بعدالته قالوا وهذا هو الأولى والأليق بأمر المرسل أنه عمن لا يتهمه بالكذب والراوى ثقة ولا يروى عن ثقة كيف وقد قال النبى ﷺ: «من روى عنى حديثًا وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين» وربما يقولون أن الأصل فى المسلمين العدالة فلا يحمل حال المروى عنه على عدم العدالة إلا بدليل يقوم عليه الجواب إنما نبين أولاً قاعدة الإخبار ليتبين الجواب وهو: أن الأخبار كلها متضمنة أمور الدين إما العلمية وإما العملية وما كان بهذا السبيل لا يجوز قبوله من كل أحد ولهذا لا تقبل الفتوى من كل أحد ولا بد أن يكون صادرًا من أهل الفتوى وكذلك أمر الشهادة وهذا معنى قول ابن سيرين: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه وإذا كان الأمر على هذا السبيل فى الإخبار لم يجز قبولها إلا عن عدل ثم يعتبر أن يكون عدلاً عند المروى له لأن الرواية إذا شرع إليه كالإلزام يتصل به وهو كالشهادة فإنه يعتبر عدالة الشهود عند الحاكم لأنهم يؤدون إليه الشهادة ولا تثبت عدالته عند المروى له إلا بعد معرفته بعينه فى صفته فإذا لم يعرفه أصلاً كيف يحكم بعدالته عنده، وقولهم: إن روايتهم تعديل للمروى عنه قلنا: للعدالة شرائط وأوصاف لا تحصل بمجرد الرواية وأيضًا فإن الراوى قد يروى عمن عنده مقبول وعند غيره مجروح فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشف عنه لكنا قد قبلناه تقليدًا لا علمًا وأما قولهم: إن الأئمة والعلماء لا يروون إلا عن ثقة قلنا: هذا مجرد حسن الظن ونحن أيضًا نحسن الظن بهم ولكنا مع هذا نجوز عليهم السهو والغلط وهذا سكوت عن اسم المروى عنه أمر محتمل فيجوز أنه سكت عنه لأنه نسى اسمه ويجوز أنه سكت عنه لأنه جهل حاله فلم يحب أن يذكره بجهله بحاله ويجوز أنه سكت عنه لأنه لم يحمد أمره فلم يحب أن يهتك ستره ويكشف حاله. ويجوز أنه سكت لما قالوا وأولى هذه الوجوه أن يكون سكت لضعفه وريبته فى أمره لما بينا أنه قد كان المعتاد منهم ذكر من

يروى عنه وقد كان يجوز أن يذكر مرة ويترك مرة فأما السكوت عن تسميته فى جميع تارات الرواية فهو موضوع ريبة عظيمة وقد كتبوا حديثًا وقديمًا عمن لم يحمدوا فى الرواية أمره مرة قال الشعبى حدثنى الحارث وكان كذابًا، وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفى مع ظهور أمره فى الكذب وروى عنه أبو حنيفة وقال: ما رأيت أكذب من جابر، وروى الشعبى عن إبراهيم بن أبى الحسن وكان قدريًا رافضيًا ورمى بالكذب أيضًا، وقد كان جماعة من السلف لشغفهم بالحديث لا يسألون عمن أخذوا وكانوا ينتقدون ويميزون إن سئلوا عن ذلك. وقال ابن سيرين: حدثوا عمن شئتم إلا عن أبى الحسن وأبى العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا الأحاديث. وأرسل الزهرى حديثًا ثم سئل فقيل له: من حدثك فقال: رجل على باب عبد الملك بن مروان وأكثر المراسيل عن الحسن والنخعى وعطاء ومكحول وابن المسيب وسعيد وأبى هلال والشعبى والزهرى فى بعض الأحاديث وقد رووا عامة هؤلاء عن قوم مجاهيل وهذا لا يشكل عن أهل صنعة الحديث فكيف يمكن أن يقال: إن المرسل إذا أرسل حديثًا فيصير كأنه سمى من روى عنه وعدله والأمر على هذا الوجه وقد قلنا أنه لو جعل هكذا على البعد فيجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ومجروحًا عند آخر والمعتبر عدالته عند المروى له فأما إذا صرح فقال: حدثنى فلان وهو عدلٌ فالذى ذكرناه يوجب قطع الشبه بين هذه الصورة وبين ما إذا أطلق ولم يذكر وعلى أنا قلنا: إن الاعتبار بجانب المروى له فينظر المروى له الحديث فإن سكنت نفسه إلى قوله فقبله وتقوم الحجة عليه، وإن لم تسكن نفسه إلى قوله ويجوز أن يكون مجروحًا فلا بد من البحث والتفحص، فإن قيل: قد اعتمدتم فى هذا كله على حرف واحد وهو أن السلف كانوا يروون عمن ليس بثقة وإنه إنما ترك اسمه لقدح عرفه فيه وهو الذى ذكرتم، ليس بصحيح لأن من أشكل عمن ليس بثقة وإن كان عرف أنه غير ثقة فذلك يقدح فى عدالته، كما أنه إذا ذكر وقال: هو ثقة عندى وعلمنا أنه ليس عنده ثقة وكما أن الغالب أنه لا يزكى غير مزكى كذلك الغالب أنه لا يروى عمن ليس بثقة وإن كان يظن أنه ثقة وليس بثقة وهذا لا يقدح أيضًا، كما لو قال: هو ثقة فإنه تجوز روايته وإن كان يجوز أنه قال عمن ظن أنه ثقة وليس بثقة والجواب أن روايته عمن ليس بثقة لا توجب قدحًا فى الراوى لما بينا أنهم كانوا يفعلون وإذا سألوا بينوا وعلى أنا قد ذكرنا عن صاحبهم وعن جماعة من السلف أنهم رووا عن قوم وليسوا بثقات ولم يوجب ذلك قدحًا فيهم فيجوز أنهم نقلوا لحسن ظن منهم فى

ذلك الحديث الواحد أو نقلوا وأرادوا بعد ذلك أن يفتشوا عن حال الراوى عنه وعن حال الحديث أنه رواه غيره ممن يوثق بحديثه أو لا، فإذا جازت هذه الوجوه لم يجز أن يجعل روايته قدحًا فى الراوى مع علمنا بثقته وعدله وهو دليل استدل به الشافعى رحمة الله عليه، والدليل على اعتبار الرواية فنقول: أجمعنا على أن الشهادة المرسلة لا تقبل وهو إذا لم يذكر من شهد على شهادته فكذلك الرواية المرسلة ثم وجه التقرير فى إلزام الشهادة وهو أن الشاهدين إذا كانا عدلين لم يجز أن يشهدا على شهادة شاهدين يخفيان ذكرهما وهما عدلان مثل الرواية سواء ومع ذلك لا يصير تركهما ذكرهما دليلاً على تعديلهما بل لا بد من ذكرهما مع الشهادة على شهادتهما، كذلك لا بد فى الرواية من ذكر المروى عنه مع الرواية عنه وقد ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الشهادة والرواية ونحن نقول: لا ننكر وجود الفرق بين الرواية والشهادة فى مواضع كثيرة ولكن لا فرق بين الموضعين فى شرط العدالة، والخلاف فى قبول المراسيل وعدم قبولها راجع إلى العدالة على ما سبق بيانه، وقولهم: إن فى الشهادة لو شهد على شهادة إنسان وقال: هو عدل لم يثبت عدالته وفى الرواية يثبت، قلنا: لا نسلم فى الرواية على ما سبق ويجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ولا يكون عدلاً عند آخر، ألا ترى أن عليًا رضى الله عنه لم يقبل رواية من يروى خبر بروع بنت واشق وقبله ابن مسعود، وهذا لأن العدالة تعرف بالاجتهاد والناس يختلفون فى الاجتهاد، وقال أبو عبد الله البصرى: إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة على الشهادة فلم يجز قياس المراسيل على ذلك لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من القياس، ويجاب عن هذا فيقال: لا نسلم أن قبول الشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول ولا نسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص بالقياس وسنبين هذا وعلى أنا نقيس المرسل على الشهادة فى المنع لا فى الجواز فلم يكن هذا قياسًا من الوجه الذى يمنع منه القياس، فإن قالوا: إن الحاكم فى الشهادة يحكم بشهادة شهود الأصل فلهذا وجب ذكرهم، قلنا: والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فوجب ذكره، وقال بعضهم فى الفرق بين الموضعين أن شهود الفرع فى كلا شهود الأصل لأنه لا يجوز أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعوهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الموكل فلهذا اشترط ذكر شاهد الأصل كما اشترط ذكر الموكل ونحن نقول هذا الفرق غير مؤثر لأنا جمعنا بين الرواية والشهادة فى العلة التى ذكرها المخالف فى المراسيل وهى أن عدالة الراوى

تقتضى، إنما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من روى عنه وهذه العلة موجودة قائمة فى الشهادة على ما بيناه.

دليل ثالث: وهو أنه لو جاز العمل بالمراسيل وجعلت كالمسانيد لم يكن لذكر أسماء الرواة فى الأخبار وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى، لأن الإرسال سهل والحوالة فى العدالة على ما ذكروه أمرٌ هين فإذا حصل المراد من هذا الوجه فلأى معنى وجب تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة ومعناه الفحص عن عدالتهم وهل هذا إلا تحمل متاعب ومشاق أغنى الله العباد عنها فيكونون قد شددوا على أنفسهم فيما سهله الله عليهم فيعتبرون بمنزلة بنى إسرائيل فى أمر الله تعالى إياهم بذبح البقرة وإلحاحهم فى طلب أوصافها وكان ينبغى أن يقتصروا ويقولوا: قال رسول الله ﷺ وبلغنا عن رسول الله ﷺ ويتورعوا ويترفهوا وقد لقوا المؤنة وطرح عنهم التعب وقد ذم الشرع من دخل فى أمر لا يعنيه فكيف بمن دخل فى أمثال هذا.

فإن قيل لطلب اسم الراوى معنى صحيح من وجهين: أحدهما: أنه إذا ذكر المحدث اسم من روى عنه أمكن السامع أن يتفحص عن عدالته فيكون ظنه بعدالته فى هذه الصورة أقوى من ظنه بعدالته عند إرسال المراسيل لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وبحثه أكثر من طمأنينته إلى خبر غيره. والثانى: هو أن الراوى للحديث قد نسبه عليه حال من أخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره.

الجواب: أما الأول: قلنا فقد تبين أن إرساله غير مغنى عن طلب العدالة وعلى أنا قد ذكرنا أن الاجتهاد والاجتهاد قد يختلف فلا بد من ذكره لتوهم اختلاف الاجتهاد فى جرحه وتعديله، وأما قوله يذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره ويكون قد اشتبه علينا، قلنا: قد جرت عادتهم بذكر أسماء الرواة على الإطلاق وجرت عادة طلب الحديث بطلب ذكرهم وجرت العادة بالبحث عن عدالة الرواة وإذا عرف هذا من حالهم سقط السؤال الذى قالوه والاعتماد على الدليل الأول من حيث التحقيق وعلى الثانى من حيث التعلق بالحكم. والدليل الثالث: لإيضاح الكلام والاستبيان به أما الجواب عن كلامهم الأول فقد دخل جوابه فيما ذكرناه.

والحرف الوجيز أن روايته عنه إنما تدل على عدالته إذا لم يتوهم فى السكوت عنه غير هذا فأما إذا توهمنا غيره فلا وأما إذا قال: هو عدل فقد قيل: هذا الإطلاق لا يقبل وإن قلنا: يقبل على ظاهر المذهب فيقول: فلان عدل لا يحتمل غير ما وضع له اللفظ

وأما السكوت عن اسم الراوى يحتمل ما قالوا ويحتمل غيره، وأما قولهم: إنه تقبل الرواية بالعنعنة. قلنا: نحن لا نقبل إلا أن تعلمه أو يغلب على الظن أنه غير مرسل وهو أن يقول: حدثنا فلان أو سمعت فلانًا أو يقول: عن فلان ويكون قد أطال صحبته لأن ذلك أمارة تدل على أنه سمعه منه، فأما بغير هذا فلا يقبل حديثه، وأما مراسيل الصحابة قلنا: جميع الصحابة عدول وليس لنا الاجتهاد فى تعديلهم وقد عدلهم الله تعالى بقوله تعالى: ﴿أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم﴾ [الحديد:١٩] وقال عليه السلام: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(١) وأما من بعدهم فإن موضع الاجتهاد فى تعديلهم باق فلم يجز العمل إلا بخبر من علمنا عدالته منهم أما تعلقهم بمراسيل ابن المسيب قلنا: أما نقل هذا عن الشافعى فى كتبه القديمة ولم يرد بذلك تخصيص ابن المسيب دون غيره ممن مذهبه مذهب ابن المسيب فى ذلك لكن ظهر للشافعى من مذهب ابن المسيب أنه لا يرسل حديثًا ليس له أصل فى المتصل ولم يظهر له مثل هذا فى غيره، فإن عرف مثل هذا فى مراسيل عطاء والحسن والنخعى ومكحول فتكون مرسلاتهم مثل مرسلات ابن المسيب. واعلم أن الشافعى إنما رد المرسل من الحديث لدخول التهمة فيه فإن اقترن بالمرسل ما يزيل التهمة فإنه يقبله وذلك إن وافق مرسله مسند غيره من الرواة ومثل أن يتلقى الأئمة المرسل بالقبول ويعملوا به فيكون قبولهم وعملهم مزيلاً للتهمة وكذلك إن انتشر فى الناس ولا يظهر له منكر وحكى بعضهم أن من جملة ما يقوى به المرسل فيصير حجة أن يشترك فى إرساله عدلان ثقتان من أهل العلم أو أكثر فيقوى حال المرسل ويكون المرسل موافقًا للقياس أو يكون المرسل كثير التحرز شديد التحفظ مشهور الرجال بالرضى كالذى قاله الشافعى فى القديم فى ابن المسيب رحمة الله عليهما فقال مرسل ابن المسيب خمس فى تحريم بيع اللحم بالحيوان وقد قال بعض أصحابنا: إن مرسل ابن المسيب لا يكون حجة أيضًا مع ما قاله الشافعى رحمة الله عليه كما لا يكون مرسل غيره حجة إنما قول الشافعى فى ابن المسيب يدل على أن إرساله يكون ترجيحًا للدليل الموجب للحكم لا أنه يكون موجبًا للحكم واعلم أن ما حكيناه أولاً من موافقة مرسل المرسل مسند غيره أو تلقى الأئمة إياه بالقبول أو انتشار المرسل فى الأمة من غير منكر أسباب مخيلة فى قبل المرسل إلا أن الحجة تكون فى المسند أو تكون فى

(١) عزاه الحافظ ابن حجر فى «تلخيص الحبير» إلى: عبد بن حميد فى مسنده، والدارقطنى فى غرائب مالك، والبزار، والقضاعى فى مسند الشهاب، وأبو ذر الهروى فى كتاب السنة، انظر تلخيص الحبير (٢٠٩/٤ ـ ٢١٠) (١٥).

إجماع الناس على العمل بالحكم الذى تضمنه المرسل، فأما البواقى التى ذكروها فعندى أنه ليس فى شىء من ذلك دليل على قبول المرسل فالأولى هو الإعراض عنها والاقتصار على ما قلناه والله أعلم هذا الذى ذكرناه حكم المرسل.

فأما المنقطع: فقال بعضهم: إن المرسل والمنقطع معنى واحد ومنهم من فرق بينهما[1].

وقال: المرسل ما ذكرناه، والمنقطع هو أن يكون بين الروايتين رجل لم يذكر، فمن منع من قبول المراسيل كان من قبول هذا أمنع، ومن جوز قبول المراسيل اختلفوا فى المنقطع الذى ذكرناه فقبله بعضهم كالمرسل ومنع منه بعضهم وإن عمل بالمرسل والفرق صعب جداً لمن يرون الفرق اللهم إلا أن يقول: إن الإرسال على الوجه الذى قلناه معتاد متعارف وهو من حسب المتعارف دليل على تعديل من روى عنه فى الصورة التى بيناها.

بيينة: أن الإخلال يذكر هذا الراوى الواحد مع ذكر الراوى قبله دليل على ضعفه وقال أصحاب الحديث: مرسل ومنقطع ومعضل فالمرسل ما ذكرنا والمنقطع أن يسقط واحد من الوسط والمعضل أن يسقط أكثر من واحد واعلم أن الثقة إذا روى عن المجهول لم تدل روايته عنه على عدالته ومن أصحابنا من قال: يدل ذلك على عدالته ومن ذهب إلى هذا: أن هذا المجهول لو كان غير ثقة لبين العدل ذلك فى روايته حتى لا يغتر بروايته وحين لم يبين العدل ذلك دل أن روايته تعديل له والأصح أنه لا يدل على تعديله لأن شهادة شاهد الفرع لا تدل على تعديل شاهد الأصل فكذلك الرواية لأنا بينا أنهم كانوا يروون عن غير الثقة. فلا تدل الرواية على التعديل وهذه المسألة فيما إذا سمى من روى عنه إلا أنه مجهول الحال. فأما إذا لم يسمه فقد بينا من قبل، وأما إذا أسند الرواة الحديث وأرسله غيره فلا شبهة أن من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا. وأما من لا يقبل المراسيل فينبغى فى هذا الموضع أن يقبل رواية من يسند الخبر لأن عدالة المسند تقتضى قبول الخبر، وليس فى إرسال من يرسله ما يقتضى أن لا يقبل إسناد من يسنده لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلاً، ومن أسنده سمعه مسنداً فليس يقدح إرسال من يرسله فى إسناد الآخر ويحتمل أيضاً أن هذا المرسل سمع الحديث مسنداً إلا أنه نسى من يروى عنه وعلم ثقته فى الجملة فأرسله لهذا المعنى. وأما إذا أرسله فى وقت وقد أسنده فى وقت فإن إرساله لا يمنع أيضاً من كونه مسنداً، لأن إرساله يجوز أن يكون لما بيناه فلا يقدح ذلك فى إسناده، وأما إذا وصل الراوى الحديث بالنبى ﷺ مرة وجعله موقوفاً على بعض الصحابة فإنه يكون أيضاً متصلاً بالنبى ﷺ

---

(١) انظر فتح المغيث (١/ ١٧٤).

لجواز أن يكون سمعه من الصحابى تارة يذكره عن نفسه على طريق الفتوى وتارة يذكره عن النبى ﷺ وليس فى الأول ما يقدح عن الثانى وحين وصلنا إلى هذا الموضع نذكر شروط صحة الإسناد إلى النبى ﷺ أنا بينا من قبل تنوع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل وقد بينا المرسل.

فأما المسند: فهو الخبر المتصل بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حيث النقل(١) واتصاله معتبر بثلاثة شروط:

أحدها: أن يرويه ناقل عن ناقل حتى ينتهى إلى صحابى يصله بالنبى ﷺ فإن اختل اتصال النقل فى وسط أو طرف بَطُل الاتصال.

والثانى: أن يسمى كل واحد من ناقلى الحديث بما هو مشهور به مما سمى به وسمى به عن غيره حتى لا يقع التدليس فى اسمه فيمكن الكشف عن حاله فإن لم يسمه وقال أخبرنى الثقة أو من لا أتهمه لم يكن حجة فى النقل وقبول الرواية، فإن قيل أليس أن الشافعى ذكر مثل هذا فى أحاديث رواها قيل له بلى ذكر الشافعى مثل ما قلتم ولكن قد اشتهر من عناه فقالوا: أراد بمن يثق به إبراهيم بن إسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل: إن الشافعى قال ذلك احتجاجًا لنفسه ولم يقله احتجاجًا على خصمه وله فى حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته وإن لم يكن له فى حق غيره.

الشرط الثالث: وهو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة على الصفة التى تقبل خبره من الضبط والعدالة فإن اختلت هذه الصفة فى حق أحدهم وكملت فيمن سواه رد الخبر ويعتبر فى حق كل واحد من الرواة أن يكون معلوم الاسم والنسب معلوم الصفة من العدالة فإن اختل شىء من ذلك اختلت الرواية عند اجتماع الشرائط التى ذكرنا يكون الخبر مسندًا.

فإن قال الصحابى: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا يكون مسندًا ويكون حجة وقال أبو بكر الصيرفى: لا يكون مسندًا ولا يكون حجة وهو قول الكرخى من أصحاب أبى حنيفة، وقد ذكرنا طرفًا من هذا من قبل فهم يقولون: قد تطلق السنة ويراد بها سنة النبى ﷺ وقد تطلق السنة ويراد بها غيره والدليل عليه أن عليًا رضى الله عنه قال فى جلد شارب الخمر : جلد النبى ﷺ أربعين وجلد أبو بكر رضى الله عنه

---

(١) فتح المغيث (١/١١٧، ١١٨).

أربعين وجلد عمـر رضى الله عنه أربعين وكلٌ سنّة[(١)] فقد أطلق السنة على مـا فعله عمر رضى الله عنه كمـا أطلق على ما فعله الرسول ﷺ. وفى الخـبر: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»[(٢)] وقال عليـه السلام: «من سن سنة»[(٣)] وأما دليلنا فنقول قول الصحابى فى الأمر والنهى: أمـرنا بكذا أو نهينا عن كذا مطلقًا يرجع إلى النبى ﷺ لأن الأصل أنه الآمر فى الشرائع خصوصًا إذا كـان الصحابى قال هذا القول للنبى ﷺ وعلى هذا قول أنس رضى الله عنه: أمـر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامـة ولهذا لو قال الصـحابى: رخص لنا أن نفـعل كذا ينصـرف إلى النبى ﷺ بالاتفاق فـكذلك قول الصحـابى: من السنة كذا فمطلق السنة منصـرف إلى النبى ﷺ ولهذا يقال: كـتاب الله تعـالى وسنة النبى ﷺ وإذا قـيل: الكتاب والـسنة وإنما يفهم مـن السنة سنة النبى ﷺ ولأن السنة: هى الطريقة المتبعة لأهل الدين، والطريقة المتبعة لأهل الدين هى المشروعة فى الدين، والمشروع فى الدين إنما يكون من الله تعالى أو رسـوله ﷺ فأما من غير الله ورسوله فلا يدل عليه أن من التزم طاعته وبين فإذا قال: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فإنه يفهم منه من يلتزم طاعته ولا يتعدى أمره، ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال فى دار السلطان: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فُهم منه أن السلطان أمر ونهى عما ذكروه، وأيضًا فإن غرض الصحابى من هذا القول أن يعلمنا الشرع أو يفيدنا الحكم صحب كمال ذلك عمن يصدر الشـرع منه دون الأئمة والولاة لأن أمرهم غيـر مؤثر فى الشرع وهذا راجع إلى الدليل الذى قـدمناه فـيكون تقـريراً له وأما قـول على رضى الله عنه فـالمراد بالسنة سنة النبى ﷺ لأن الزيـادة على الأربعين مفـعولة عندنا تعـزيراً والتعـزير من سنة النبى ﷺ. وأمـا قوله ﷺ «سـنتى وسنة الخلفـاء الراشدين من بعـدى»[(٤)] فتلك السنة

(١) أخـرجه مـسلم: الحدود (٣/ ١٣٣١) ح (١٧٠٧/٣٨) وقـال: «وعـمر ثمـانين.» وأبو داود: الحدود (٤/ ١٦٢) ح (٤٤٨١) ولكنه قال «وكملها عـمر ثمانين». وأحمد: المسند (١/ ١٠٣) ح (٦٢٦) لفظه لفظ «أبو داود».

(٢) أخـرجـه أبو داود: السنه (٤/ ٢٠٠) ح (٤٦٠٧)، والتـرمـذى: العلم (٥/ ٤٤) ح (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه: المقدمه (١/ ١٥) ح (٤٢) وأحمد: المسند (٤/ ١٥٦) ح (١٧١٤٩)، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٠٩) ح (١٤).

(٣) أخرجه مسلم: الزكاة (٢/ ٧٠٤) ح (١٠١٧/٦٩)، والنسائى: الزكاة (٥/ ٥٦) (باب التحريض على الصدقة)، وابن ماجه: المقدمه (١/ ٧٤) ح (٢٠٣).

(٤) تقدم تخريجه.

المذكورة فى الخبر سنة مقيدة والكلام فى السنة المقيدة.

وإذا قال الصحابى: كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ فهو بمنزلة المسند إلى رسول الله ﷺ، وقال بعض أصحاب أبى حنيفة: لا يكون بمنزلة المسند. وعلى هذا الخلاف إذا قال الصحابى: كانوا يفعلون كذا على عهد النبى ﷺ وذهب من قال: إنه لا يكون مسنداً إلى أنهم كانوا يفعلون شيئًا ولا يسندون ذلك إلى رسول الله ﷺ ألا ترى أنهم لما اختلفوا فى «الماء من الماء» ومن التقاء الختانين وزعم بعضهم أنهم كانوا يفعلون ذلك على عهد رسول الله ﷺ يعنى أنهم لا يغتسلون إلا من الماء[1]، قال عمر رضى الله عنه أوعلمه رسول الله ﷺ فأقركم على ذلك؟ قالوا: لا، قال: فلا إذًا. وإنما نحن نقول: إن الظاهر من أمر الصحابة أنهم كانوا لا يقدمون على شىء من أمور الدين والنبى ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه فصار قولهم: كنا نفعل كذا فى زمان النبى ﷺ بمنزلة المسند لهذا الظاهر والظاهر حجة ولأن الصحابة إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النبى ﷺ لفائدة وهو أن يبين أن النبى ﷺ علم ذلك ولم ينكره ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا ولو عرف هذا كان هذا القول بمنزلة الخبر المسند كذلك هاهنا وإن شئت عبرت عن هذا فقلت: إذا قال الصحابى كنا نفعل كذا فالظاهر منه أنه قصد بهذا الكلام أن يعلمنا حكمًا ويفيدنا شرعًا ولن يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه على عهد رسول الله ﷺ على وجه يظهر له ذلك ولا ينكره، وأما الذى ذكروه من اختلاف الصحابة فى الماء من الماء أو من التقاء الختانين فقد كان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين فى ابتداء الإسلام ثم نسخ وأوجب به فلما نسخ لم يعلم بعضهم بالنسخ واستمر على ما كان عليه من قبل وقال: الاستمرار والاستدامة يجوز أن يخفى أمره فأما الإقدام على ابتداء النهى فلا يفعل ذلك إلا عن إذن النبى ﷺ.

وأما إذا قال الصحابى قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فإنه لا يجعل ذلك مسنداً إلى النبى ﷺ وقد قال طائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه يجعل بمنزلة المسند.

وحرفهم: فيما ذهبوا إليه هو أن حسن الظن بالصحابة واجب فإذا قال قولاً يحسن الظن أنه لم ينقله جزافًا وإنما قاله عن طريق فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا أنه سمعه من النبى ﷺ، ونحن نقول: إن إثبات الإسناد بهذا لا يمكن لأنهم لم يكونوا

---

(١) اتفق الفقهاء على وجوب الغسل عند التقاء الختانين ولو لم ينزل وخالفهم داود الظاهرى وقال لا يجب الغسل ووافق ابن حزم الظاهرى رأى الجمهور، انظر المغنى (١/٢٠٣)، المحلى لابن حزم (٢/٢).

يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عادتهم ويعد أن يقول الصحابى قولاً ويستمر الزمان به ولقوله حجة من قول النبى ﷺ ولا ينكر.

بيينة: أنه كان من عادتهم الرواية عن النبى ﷺ فيما يعين به من الحوادث، ألا ترى أن الأخبار التى ذكرناها من قبل فإنهم رووها عند وقوع الحوادث فلما كانوا يظهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم فكيف كانوا يكتمونها وهى حجة لأقوالهم، أما قولهم: إن حسن الظن بهم واجب، قلنا: نعم يجب علينا إحسان الظن بهم ويجب علينا أيضًا أن لا نضيف إلى رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً إلا عن تثبت ولا ثبت فى هذا الخبر الذى تظنون ثبوته وعلى أنهم لم يكونوا معصومين عن السهو والغلط فإن نقل عن واحد منهم شىء بخلاف القياس يجوز أن يكون قال عن قياس فاسد أو ظن ظنه ولم يكن صحيحًا أو وقع له غلط فيما قاله وزلة فيما صار إليه فعرفنا أنه لا وجه لإثبات الخبر بمجرد ما قالوه وحين ذكرنا ما يكون مسندًا أو ما لا يكون مسندًا فنذكر بعد هذا ما يتعلق بمعرفة الصحابة ومعرفة طباقتهم بعون الله تعالى.

[فصل]:[1] اعلم أن الصحابة على طبقات:

فأعلاهم رتبة: العشرة الذين شهد النبى ﷺ لهم بالجنة وأربعة منهم الخلفاء الراشدون[2] وقد ضم إليهم عمر بن عبد العزيز وأول من أسلم من الرجال أبو بكر ومن الصبيان علىّ ومن النساء خديجة ومن العبيد بلال رضى الله عنهم أجمعين . قال أبو عبد الله الحاكم: ولا أعلم من أهل التواريخ خلافًا فى أنه أول من أسلم علىّ وهذا خطأ من أبى عبد الله الحاكم وللعلماء فى هذا الباب اختلاف ظاهر عندى وذهب جماعة كثيرة إلى أن أبا بكر رضى الله عنه أول من أسلم، واستدلوا بشعر حسان بن ثابت وهو:

إذا تذكرت شجوى من أخيى نعيه فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا
الثانى التالى المحمود سيرته وأول الناس منهم صدق الرسلا

وثبت حديث ابن عتبة أنه قدم على النبى ﷺ فقال: من تبعك على هذا الأمر. فقال: حر وعبد[3]، يعنى بالحر: أبا بكر، وبالعبد: بلال، وقد قال زيد بن أرقم من الصحابة: إن عليًا رضى الله عنه أول من أسلم، وقال إبراهيم النخعى معارضًا لقول

---

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر فتح المغيث (٣/٢٩٣).

(٣) أخرجه مسلم: المسافرين (١/٥٦٩) ح (٢٩٤/٨٣٢) ، وابن ماجه: الإقامة (١/٤٣٤) ح (١٣٦٤)، وأحمد: المسند (٤/١٣٨) ح (١٧٠٢١)، الحديث عن «عمرو بن عبسة».

زيد بن أرقم حين ذكر له قوله قال: لا بل أبو بكر رضى الله عنه أول من أسلم وقد أجمل أهل العلم الكلام إجمالاً وقالوا على ما قدمنا.

والطبقة الثانية: أصحاب دار الندوة وذلك أن عمر لما أسلم حمل النبى ﷺ إلى دار الندوة مع جماعة كثيرة من أصحابه، قال أبو عبد الله الحافظ: وهذا أيضًا فيه نظر لأن النبى ﷺ مختفيًا فى دار بين الصفا والمروة وهى تعرف بدار الأرقم وهذه الدار معروفة اليوم وجاء عمر رضى الله عنه فأسلم وقصته معروفة، فأما الحمل إلى دار الندوة ومعه جماعة من أهل مكة على ما قاله أبو عبد الله الحافظ فلا يعرف.

وأما الطبقة الثالثة: طائفة هاجروا إلى الحبشة وهى الهجرة الأولى منهم عثمان وجعفر ابن أبى طالب وابن مسعود وجماعة وذكر فيهم حمزة وفيه نظر وجماعة.

والطبقة الرابعة: هم الذين بايعوا النبى ﷺ عند العقبة وهؤلاء كانوا من الأنصار ويقال للواحد منهم عقبى.

والطبقة الخامسة: هم أصحاب العقبة الثانية قال: وأكثرهم من الأنصار وأقول لا بل كلهم من الأنصار وكان الذى أخذ عليه العهد: العباس بن عبد المطلب.

والطبقة السادسة: المهاجرون الأولون وهم الذين وصلوا إلى النبى ﷺ نقبا أن يدخلوا المدينة.

والطبقة السابعة: أهل بدر.

والطبقة الثامنة: المهاجرون بين بدر والحديبية.

والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾.

والطبقة العاشرة: المهاجرون بين الحديبية والفتح منهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة وقد قال النبى ﷺ فيما روى حين هاجر: «لقد ألقت إليكم مكة أفلاذ كبدها» وأبو هريرة الدوسى.

والطبقة الحادية عشر: قوم أسلموا يوم الفتح منهم أبو سفيان وسهيل بن عمرو وحكيم بن حزام وعكرمة بن أبى جهل وصفوان بن أمية وقد تأخر إسلام بعض هؤلاء النفر إلى أن فرغ النبى ﷺ من غزوة حنين وفى هذه الطبقة أسلم بعد يوم الفتح إلى وفاة النبى ﷺ وقد قال النبى ﷺ: «لا هجرة بعد[1] الفتح ولكن جهاد ونية».

---

(١) ثبت فى الأصل [يوم].

والطبقة الثانية عشر: صبيان رأوا مدة النبى ﷺ وأطفال حملوا إليه كالسائب بن زيد وعبد الله بن ثعلبة بن أبى سعد وعامر بن واثلة بن أبى الطفيل وابن أبى جحيفة وغيرهم وفى هذا علم كثير يطول ذكره.

وأما الصحابة الذين تأخر موتهم قال الواقدى: آخر من مات بالمدينة من الصحابة سهل بن سعد وكان ابن مائة سنة يوم مات توفى سنة إحدى وتسعين، وآخر من مات بالكوفة من الصحابة عبد الله بن أبى أوفى مات سنة ست وثمانين، وآخر من مات بالبصرة أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ مات سنة إحدى وتسعين وقيل سنة ثلاثة وتسعين، وآخر من مات بالشام عبد الله بن بشر سنة ثمان وثمانين، وقيل آخر من مات بمكة عبد الله بن عمر سنة ثلاث وسبعين وآخر، من مات من روى أبو الطفيل عامر بن واثلة الكنانى مات من سنة مائة من الهجرة.

وأما اسم الصحابى فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النبى ﷺ وكثرة مجالسته وينبغى أن يطيل المكث معه على طريقة السمع له والأخذ عنه ولهذا يوصف من أطال مجالسته العالم من أصحابه إذا لم يكن على طريق التبع له والأخذ عنه ثم إنما يعلم صحبة النبى ﷺ إما بطريق موجب للعلم وهو خبر التواتر أو بطريق يقتضى غلبة الظن وهو إخبار الثقة وهذا الذى ذكرناه طريق الأصوليين وأما عند أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثًا أو كلمة ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية: من الصحابة[1] . وهذا لشرف منزلة النبى ﷺ

(١) اعلم أن الصحابى لغة يقع على من صحب أقل ما يطلق اسم صحبة فضلاً عمن طالت صحبته وكثرت مجالسه.

وفى الاصطلاح:ـ من رأى النبى مسلمًا ذو صحبة على الأصح كما ذهب إليه الجمهور من المحدثين والأصوليين وغيرهم اكتفى بمجرد الرؤيه ولو لحظة وإن لم يقع معها مجالسة ولا مماشاة. ولا مكالمة لشرف منزلة النبى ﷺ وممن نص على الاكتفاء بها أحمد فإنه قال: من صحبه سنة أو شهراً أو يومًا أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه وكذا قال ابن المدينى: من صحب النبى ﷺ أو رآه ولو ساعة من نهار فهو من أصحاب النبى ﷺ وتبعهما تلميذهما البخارى فقال: من صحب النبى ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، قيل: ويرد على ذلك توقف معرفة الشىء على نفسه فيدور لأن صحب يتوقف على الصحابى وبالعكس لكن يمكن أن يقال: مرادهم بصحب الصحبة اللغوية والصحابى المعنى الاصطلاحى، على أن القاضى أبا بكر بن الطيب الباقلانى قال: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحابى مشتق من الصحبة جار على كل من صحب غيره قليلاً أو كثيراً يقال: صحبه شهراً ويومًا وساعة قال: =

أعطوا الكل ممن يراه حكم الصحبة ولأن النبى ﷺ قال: «طوبى لمن رآنى ولمن رأى من رآنى» فالأول هم الصحابة، والثانى هم التابعون، ولأنه عليه السلام قال: خير الناس قرنى الذى بعثت فيهم» وأراد بهم الصحابة فكل من روى عنه أو رآه فهو قرنه الذى بعث فيه إلا أنه مع هذا لا بد من رؤية أو رواية للإجماع.

وأما التابعون فعلى طبقات: فالطبقة الأولى منهم قوم لحقوا العشرة أو أكثرهم كسعيد ابن المسيب هكذا قال أبو عبد الله الحاكم وحكاه الأستاذ أبو منصور البغدادى وتبعه وهذا خطأ لأن سعيد بن المسيب لا يصح له رواية عن أحد من العشرة إلا عن سعد بن أبى وقاص وولد لسنتين مضتا من خلافة عمر رضى الله عنه وتوفى سنة أربع وتسعين وقيل سنة ثلاث وتسعين نعم قد قيل إن سعيد بن المسيب أفقه أهل الحجاز فى زمانه، ويقال: إنه أعلم التابعين بقضاء عمر، وأما الذين أدركوا العشرة أو أكثر العشرة فجماعة من التابعين من أهل الكوفة والبصرة مثل قيس بن أبى حازم ومسروق بن الأجدع وأبى عمرو الشيبانى وعمرو بن ميمون وعلقمة بن قيس وأبى وائل شقيق بن سلمة وأبى رجاء العطاردى وأبى عثمان النهدى وأبى شاشان حصين بن المنذر الرقاشى وغيرهم. وقد خرج التابعون على خمسة عشر طبقة آخرهم من لقى أنس بن مالك والسائب بن يزيد وأبا أمامة الباهلى وواثلة بن الأسقع وغيرهم وهذا علم كبير وذكره يطول وقد

= وهذا يوجب فى حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبى ﷺ ولو ساعة هذا هو الأصل قال: ـ ومع هذا فقد تقرر للأمه عرف أنهم لا يستعملون إلا فيمن كثرت صحبته وذكر المذهب الثانى، وكذا قال صاحبه الخطيب أيضًا لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحبة التى اشتق منها الصحابى لا تحد بزمن بل يقول صحبته سنة وصحبته ساعة ولذا قال النووى فى مقدمة شرح مسلم عقب كلام القاضى أبى بكر: وبه يستدل على ترجيح مذهب المحدثين فإن هذا الإمام قد نقل عن أهل اللغة: ان الأحسن يتناول صحبته ساعه أو أكثر وأهل الحديث قد نقلوا الاستعمال فى الشرع والعرف على وفق اللغة فوجب المصير إليه. قلت: إلا أن الإسلام لا يشترط فى اللغة والكفار لا يدخلون فى اسم الصحبة بالاتفاق وإن رأوه ﷺ وقال ابن الجوزى: الصحبة تطلق ويراد مطلقها وهو المراد فى التعريف وتأكيدها بحيث يشتهر به وهى المشتملة على المخالطة والمعاشرة فإذا قلت: فلان صاحب فلان لم ينصرف يعنى عرفًا إلا للمؤكدة كخادم فلان، وقال الأموى: الأشبه أن الصحابى من رآه وحكاه عن أحمد وأكثر أصحابنا واختاره ابن الحاجب أيضًا لأن الصحبة تعم القليل والكثير فلو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظه.

ويشمل الصحابى الأحرار والموالى والذكور والإناث لأن المراد به الجنس، انظر فتح المغيث (٧٩/٢، ٨٠).

صنف فيه ابن المدينى ومسلم بن الحجاج وغيرهم وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة فسعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن أبى بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد أبدل بعضهم بأبى سلمة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وفى المتقدمين من التابعين قوم أدركوا وفاة رسول الله ﷺ وأسلموا من بعده وأسلموا فى زمانه ولم يروه مثل الأحنف بن قيس وسويد بن غفلة وعمرو بن ميمون وأبى وائل وأبى عثمان النهدى وغيرهم، والأئمة المرجوع إليهم فى علم الحديث مالك بن أنس بالحجاز وسفيان الثورى بالعراق والأوزاعى بالشام والليث بن سعد بمصر وعبد الله بن المبارك بخراسان وكانت أعصارهم متقاربة وقد أجمعوا الرواية والدراية ولم يقابلهم أحد فى زمانهم. وقيل: إن الذين نشروا علم الحديث فى العالم قبل هؤلاء ستة نفر اثنان بالحجاز واثنان بالكوفة واثنان بالبصرة، فاللذان بالحجاز الزهرى وعمرو ابن دينار، واللذان بالكوفة أبو إسحاق السبيعى والأعمش، واللذان بالبصرة قتادة ويحيى بن أبى كثير، فمن هؤلاء الستة انتشر أكثر علم الحديث فى الدنيا، وقد ذكرنا من قبل من يرجع إليهم فى الجرح والتعديل وفيهم كثرة وقد اقتصرنا على ما قدمنا.

وأما الكتب التى تعتمد فى الحديث فأول ذلك الجامع الصحيح عن البخارى ثم الصحيح عن مسلم بن الحجاج القشيرى وكتاب السنة عن أبى داود والجامع عن أبى عيسى الترمذى وكتاب ابن أبى عوانة وكتاب أبو عبد الرحمن النسائى وكتاب الصحيح عن أبى العباس الدعولى وقد صنف أبو حاتم بن حبان كتابًا سماه الصحيح جمع فيه الكثير وليس فى الصحة والتثبت مثل هذه الكتب، وأولى هذه الكتب بالاعتماد صحيح البخارى وقد قيل إن ما فيه مقطوع بصحته عن النبى ﷺ وقد اختلف أن الحديث فى أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر بن أبى شيبة أصح الأسانيد الزهرى عن على بن الحسين عن أبيه عن على. وقال آخرون: أصح الأسانيد سفيان الثورى عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، وقيل أصحها ابن سيرين عن عبيد عن على، وقيل أصحها الزهرى عن سالم عن أبيه، واعلم أن أصح أسانيد أهل البيت جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن على إن كان الراوى عن جعفر ثقة، وأصح أسانيد أبى بكر الصديق رضى الله عنه إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر رضى الله عنه، وأصح أسانيد عمر رضى الله عنه عن الزهرى عن سالم عن

أبيه عن عمـر، وأصح أسانيد ابن مسـعود إبراهيم عن علقمة عن عـبد الله، والأعمش عن أبى وائل عن عـبـد الله، وأصح أسانـيد أبى هريرة رضـى الله عنه الزهرى عن ابن المسـيب عن أبى هريرة، وقـيل أبو الزناد عـن الأعرج عن أبـى هريرة رضى الله عنه . ولعبد الله بن عـمر مالك عن نافع عن ابن عـمر، وعبيد الله بن عـمر عن نافع عن ابن عمر، ولعائشة رضى الله عنها هشام بن عروة عن أبيـه عن عائشة وعبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة، ويقال لهذا ترجمة مشتبكة بالذهب وكذلك الزهرى عن عروة عن عائشة ولجابر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وجعفـر بن محمد عن أبيه عن جابر ولأنس شعبـة عن قتادة عن أنس ومالك عن الزهرى عن أنس، وأصح أسانيـد المكيين سفيـان بن عيينة عن عـمرو بن دينار عن جابر وابن جـريج عن عطاء عن ابن عباس، وأصح أسـانيد المدنيين ما ذكـرنا مالك عن نافع عن ابن عمـر. وأبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة والزهرى عن سـالم عن أبيه والزهرى عن عروة عن عائشة. وأصح أسانيد الكـوفيين سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمـة عن عبد الله والأعمش عن أبى وائل عن عـبد الله وأصح أسانيد البـصريين شـعبـة عن قـتادة عن أنس وابن عـون عن ابن سـيرين عن أبـى هريرة وأصح أسانيـد اليمانيين معمر عن همام عـن أبى هريرة وأصح أسانيد المصريين الليث بن سعد عن يزيد ابن أبى حبيب عن أبى الخـير عن عقبة بـن عامر وأصح أسانيد الخـراسانيين الحسين بن واقد عن عـبد الله بن بريدة عن أبـيه وهؤلاء مراوزة وعلى هـذا الترتيب أوهى أسـانيد الصديق: صـدقه بن موسـى عن فرقد السـبخى عن مرة الطبـيب عن أبى بكر. وأوهى أسانيد العـمريين محمد بن القـاسم عن عبد الله بن عمر بن حـفص بن عاصم عن أبيه عن جده، وأوهى أسانيد أبى هريرة المسـرى بن إسماعيل عن داود بن زيد الأودلى عن أبيـه عن أبى هريرة، وأوهى أسـانيـد ابن مسـعـود شـريك عن أبى زرارة عن أبى زيد والحمل فيه على أبى زيد وأما أبو زرارة راشد بن كيسان ثقة، قال الحاكم وأوهى أسانيد أنس داود بن المحبـر عن أبيه عن أبان عن أبى عياش عن أنس، وأوهى أسـانيد المكيين عبد الله بن ميمون القداح عـن شهاب بن جابر عن إبراهيم بن يزيد الخودى عن عكرمة عن ابن عباس، وأوهى أسانيد اليمـانيين حفص بن عمر العدنى عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، وأوهى أسـانيد الشامـيين محمد بـن قيس المصلوب عن عبد الله ابن رخو عن القاسم عن أبى أمامة،وأوهى أسانيد المصريين أحمد بن الحجاج بن رشدين

ابن سعد عن أبيه عن جده عن مرة بن عبد الرحمن عن كل من روى عنه، وأوهى أسانيد الخراسانيين عبد الله بن عبد الرحمن بن مليحة عن نهشل بن سعيد عن الضحاك عن ابن عباس نقلت على ما أورده الحاكم أبو عبد الله فى كتاب علوم الحديث.

* * *

فصل: وذكر أبو زيد فصل فى أقسام الصحيح من الأخبار وقال:

الأخبار التى يعمل بها ضربان: مشهور وغريب. قال:

والمشهور ضربان:

أحدهما: ما اشتهر ويبلغ حد التواتر.

والآخر: ما اشتهر ولم يبلغ حد التواتر.

والغريب نوعان:

أحدهما: ما لم يشتهر ولكن لم يبلغ حد الاستنكار.

والآخر: ما بلغ حد الاستنكار.

ثم قال: أما المتواتر فحده ما اتصل بك عن المخبر اتصالاً لا يبقى لك فيه شبهة كما يتصل تعليل من طريق السماع من المخبر عنه. ثم قال: وقد قال: بعض الناس إن المتواتر من الأخبار لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب علم طمأنينة.

وذكر ما نقله اليهود أن عيسى عليه السلام قد قتل وقد ذكرنا من قبل الكلام فى هذا وذكرنا أن المتواتر من الأخبار يوجب علم الضرورة وأجبنا عن ما قاله اليهود.

وأما المشهور: فحده ما كان أوسطه وآخره على حد التواتر وأوله على حد الخبر الواحد، وذكر عن أبى بكر الرازى أن هذا أحد قسمى التواتر لأنا نجد العلم فى أنفسنا بكل واحد منهما بلا اضطراب أنفسنا فى ذلك إلا أن العلم الأول يقع على اضطراره ولا مرد له فى النفوس، والثانى: يقع عن استدلال كما يكون مثله عن العقليات الموجبة للعلم فإن العلم بالمحسوسات عن اضطراب، والعلم بالصانع عن الاستدلال.

قال عيسى بن أبان: الخبر على ثلاثة أقسام: قسم يضل جاحده كخبر الرجم وقسم يخشى المأثم على جاحده ولا يضله كخبر المسح على الخفين وقسم لا يخشى المأثم على جاحده كالأخبار التى رويت فى مسائل الخلاف التى اختلفت العلماء فيها فلم يكف عيسى بن أبان من جحد المشهور ثم جعل المشهور بعضه فوق بعض فى المرتبة وهو الصحيح عندنا ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين وعن الخبر المشهور علم طمأنينة

وعن الخبر الغريب علم يغالب الرأى وعن الغريب المستند علم ظن فهذه أربع مراتب تثبت الأخبار.

والدليل على هذا أن المشهور لما لم يتصل برسول الله ﷺ على وجه التواتر ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة بالاتصال إلا أنها لما اشتهرت فى السلف وتواترت ولم يظهر رد اطمأنت النفوس إلى قبولها والعلم والعمل بها.

قال : والمشهور على هذا الوجه حجة يجوز بمثلها الزيادة على كتاب الله تعالى ويجوز نسخ الآية بها لأن السلف كانوا أئمة الدين وإجماعهم حجة ولم يكن فيهم تهمة ما تواتر النقل فيهم ولم يظهر رد منهم صار حجة من حجج الله تعالى حتى زدنا على كتاب الله الرجم وزدنا تحريم العمة على ابنة الأخ وابنة الأخت على العمة، وكذا فى الخالة وابنة الأخت على كتاب الله تعالى، وزدنا على أعضاء الوضوء الخف بالسنة والشائع على صوم كفارة اليمين والزيادة عندنا تجرى مجرى النسخ إلا أنا نفينا مع هذا شبهة الآحاد فلم نكفر جاحدهُ وحططنا رتبته عن رتبة المتواتر فصار المتواتر علمًا يقينًا من طريق الضرورة والمشهور يوجب علم اليقين أيضًا إلا أن السامع متى تأمله حق تأمله وجد فى أوله ما يوجب ضرب شبهة فى آخره وكان دون العلم الواقع بالتواتر.

قال: وأما الغريب المقبول فما اختلفت الفقهاء خلفًا وسلفًا فى أحكام الحوادث على ما ورد أخبار فيها متعارضة قبلها بعضهم وردها بعضهم بلا إنكار ولا تضليل وهو حسب اختلافهم فى المقاييس المتعارضة.

وأما الغريب المستنكر فنحو ما ذكرناه من الوجوه التى رد السلف بها الأخبار وربما يخشى الإثم على العامل به كما خشينا الإثم على تارك المشهور لأنه قرب من اليقين وهذا قرب من الكذب فيكون العلم به علم ظن على تحرى الحق كالذى تشتبه عليه القبلة فيتوجه إلى جهة على تحرى قلبه بلا دليل فهذا كلامه ذكرته على الاختصار وتركت كثيراً مما قاله لأنه لم يكن فيه شىء يستفاد.

واعلم أن عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحته والذى قال من المشهور والغريب فلا ننكر أن فى الأخبار ما هو غريب ومنها ما هو مشهور ولكن لا يعرف المشهور من الغريب بإشهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم لأنه رب خبر اشتهر عند الفقهاء وأهل الحديث لا يحكمون بصحته وهو مثل ما يروون: «لا وصية لوارث»[1].

(١) تقدم تخريجه.

ويروون: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[١]. ويروون: «أنت ومالك لأبيك»[٢]. ويروون: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد»[٣]. ويروون: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»[٤]. وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحة شىء منها ورب خبر كان غريبًا عند الفقهاء وقد حكم أهل الصنعة بصحته، وأما الذى قال: إن الخبر الذى تلقته الأئمة بالقبول فهو موجب للعلم فقد ذكرنا من قبل، والذى قال: إن العلم الواقع به علم طمأنينة والعلم الواقع بخبر التواتر علم ضرورة هذا تفريق ولا علم فوق علم يطمئن به القلب نعم يجوز أن يقال فى الجملة للمتواتر رتبة زائدة على الخبر الذى ليس بمتواتر لكن تلقته الأئمة بالقبول كما أن للعيان رتبة زائدة على ما نعلم بالخبر وإن تواتر الخبر لكن عدا التفاوت يعرف فى ابتداء البداهة فإن لبداهة العيان ما ليس للخبر وإن وقع به العلم ألا ترى أن موسى عليه السلام لما رأى قومه قد طافوا بالعجل يعبدونه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه وقد كان الله تعالى أخبره بأنهم اتخذوا العجل إلهًا ولم يتغير فى تلك الحالة وإن كان وقع له العلم الضرورى بخبر الله تعالى له بذلك، ولكن للعيان من التأثير والتمكن فى القلب ما ليس فى الخبر وهذا معنى قوله عليه السلام: «ليس الخبر كالمعاينة»، كذلك يجوز أن يكون الخبر المتواتر الذى يسمعه فى الابتداء عن الجمع العظيم من التمكن فى القلب ما لا يكون للخبر الواحد وإن اتفقت الأمة على قبوله فإن أراد بالتفاوت هذا القدر فهو صحيح، والذى قال من الترتيب فى قوله: إن الخبر كذا يضل بتركه وخبر كذا يخشى أن يأثم بتركه، وفى الخبر الثالث لا يخشى فالأصوليون لا يعرفون واسطة ثالثة بين الخبر الموجب للعلم والخبر الذى لا يوجب العلم، فإن قال قائل شيئًا ودل عليه الدليل يقبل، وما لا يدل عليه الدليل فهو

---

(١) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٦) ح (٢١٦٧) وقال: حديث غريب، بلفظ «إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة»، وابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) بلفظ «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة» والحاكم فى المستدرك (١/١١٥ ـ ١١٦).

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٨٧) ح (٣٥٣٠) بلفظ «أنت ومالك لوالدك»، وابن ماجه: التجارات (٢/٧٦٩) ح (٢٢٩١)، (٢٢٩٢)، وأحمد: المسند (٢/٢٤٧) ح (٦٩١٦).

(٣) أخرجه الدارقطنى: سننه (١/ ٤٢٠) ح (٢)، والبيهقى فى الكبرى (٣/١٥٧) (باب المأموم يصلى خارج المسجد بصلاة الإمام فى المسجد وبينهما حائل) والحاكم فى المستدرك (١/٢٤٦)، انظر نصب الراية (٤/٤١٢).

(٤) أخرجه أبو داود: العتق (٤/١٩) ح (٣٩٢٦)، انظر نصب الراية (٤/١٤٣).

مردود، وأما الغريب الذى لا يستنكر والغريب الذى يستنكر فهو أيضًا إلى أهل الصنعة.

وأنا أعلم قطعًا أنه لم يكن فى هذا العلم حظ أعنى العلم بصحيح الأخبار وسقيمها ومشهور الأخبار وغريبها ومنكراتها وغير منكراتها لأن هذا أمر يدور على معرفة الرواة ولا يمكن أن يقترب من مثل هذا بالذكاء والفطنة فكان الأولى به عفا الله عنه أن يترك الخوض فى هذا الفن ويحيله على أهله فإن من خاض فيما ليس من شأنه فأقل ما يصيبه افتضاحه عند أهله وليست العبرة بقبول الجهلة وإن لكل ساقطة لاقطة ولكن ضالة ناشد ولكن العبرة فى كل علم بأهله إلا ذهن ولكل عمل رجال فينبغى أن يسلم لهم ذلك.

فإن قال قائل: فما حد الخبر الصحيح عندكم قلنا: قد ذكرنا من قبل رجاله وكتبه فالأمر بالتصحيح والتمريض إليهم وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ فى كتاب علوم الحديث أن صفة الصحيح أن يرويه عن رسول الله ﷺ صحابى مشهور بالصحبة، ويروى عنه تابعيان عدلان ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا، وقد قالوا إن الصحيح لا يعرف بالرواية من الثقات فقط، وإنما بالفهم والحفظ وكثرة السماع وليس للمعرفة به معين مثل المذاكرة مع أهل العلم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث واعلم أن الشرط الذى شرطوه وهو أن يرويه اثنان من التابعين لا يعرفه الفقهاء لأن عند الفقهاء أن رواية الواحد مقبولة وإذا كان ثقة فحكم بصحة الخبر، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى شرط العدد وليس بشىء لما ذكرنا من إجماع الصحابة على رواية الراوى الواحد، فأما أهل الحديث شرطوا هذا العدد لأنه شرط فى الصحة إلا أنهم يسمون ما نقله الواحد من الواحد الصحيح الغريب ويجعلون ما نقله الاثنان فما زاد وتداوله أهل الرواية بالقبول على ما مضى من القرون الصحيح المطلق أو الصحيح المشهور ولهم أسامى فى هذا الباب وألفاظ تواضعوا عليها لمعانى يحتاجون إليها وذكر ذلك يطول ويمل منه الناس فاقتصرنا على هذا والله أعلم.

***

مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوى الثقة:

يقبل عند آخر وكذلك فى قبول عامة الفقهاء[1]، وكذلك إذا رفع إلى الرجل الثقة

---

(١) اعلم أنه إذا روى الحديث اثنان فأكثر وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخرون وكان المنفرد بالزيادة عدلاً ثقة فلا يخلو إما أن تكون تلك الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو ليست مخالفة له، فإن كانت الزياده مخالفة للمزيد عليه ولا يمكن الجمع بينهما =

حديثًا ووقفه غيره فالقول قول من رفع وكان حجة مقبولة على قول من ذكرناهم وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أن الواحد إذا كان انفرد بزيادة من بين جملة الرواة حمل الأمر فى هذه الزيادة على الغلط وكذلك إذا رفع الواحد حديثًا ووقفه أصحابه يتوقف فى الحديث واحتج من رد رواية المنفرد وقال: إن ضبط الراوى إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط فإذا لم يوافقوه فى الرواية لم يعرف ضبطه وأيضًا فإن الجماعة لو

= كان متعارضين وهذا حكم الدليلين المتعارضين، وإن كانت الزيادة غير مخالفة للمزيد عليه فلا يخلو إما أن يعلم تعدد المجالس، أو يعلم عدم تعددها أو لا يعلم واحد منهما.

أولاً: فإن علم تعدد المجالس: قبلت تلك الزيادة اتفاقًا وذلك هو المقتضى لقبول روايته وترك الغير لتلك الزيادة لا يقدح فى قبولها (لجواز أن تكون الزياده وقعت فى مجلس لم يحضره من تركها ومتى وجد المقتضى للقبول وانتفى المانع عمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض فتقبل تلك الزيادة.

ثانيًا: أما إن علم عدم تعدد المجالس بأن كان المجلس واحدًا فإما أن يكون تاركوا الزياده ممن لا يجوز عليهم الغفلة عنها بأن كانوا عدد التواتر، أو ممن يجوز عليهم ذلك.

فإن كانوا ممن لا تجوز عليهم الغفلة عن تلك الزياده لم تقبل، لأن تطرق الخطأ إلى راوى الزيادة أولى من تطرق الخطاء إليهم.

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفله عنها ـ فجمهور الفقهاء والمتكلمين يقولون: تقبل تلك الزيادة، لأن الراوى عدل ثقة، وعدم رواية الغير لها يجوز أن يكون لأنه دخل المجلس بعد أن قبلت تلك الزيادة فيكون قد سمع بعض الحديث ولم يسمع البعض الآخر ويجوز أن يكون لخروجه من المجلس قبل أن يسمع تلك الزيادة أو أن يكون قد ذهل عن سماعها وهذه كلها احتمالات لا تقدح فى راوى الزيادة لأنها لا تنفى سماعه لها وبذلك يكون المقتضى قد سلم عن المعارض فوجب العمل به.

وقال بعض العلماء: لا تقبل تلك الزيادة مطلقًا.

وفصل البعض بين أن يكون الساكت عن الزيادة واحدًا فتقبل تلك الزياده وأن يكون الساكت جماعة فلا تقبل منهم.

ثالثًا: أما إن جهل الحال فلم يعلم تعدد المجالس ولا اتحادها فقال الآمدى: يكون الحكم فى هذه الحالة كالحكم عند اتحاد المجلس بل يكون قبول الزيادة هنا أولى لاحتمال اختلاف المجالس.

المثال قوله عليه السلام (زكاة الفطر واجبة على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين) فإن التقييد بالمسلمين زيادة تفرد بها مالك رضى الله عنه عن باقى الرواة، انظر نهايه السول (٣/ ٢١٧، ٢١٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ١٥٤)، انظر المحصول (٢/ ٢٣٣)، روضة الناظر (١١٠) المعتمد (٢/ ١٢٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٣٩، ١٤٠).

كانوا فى مجلس فنقلوا عن واحد كلامًا وانفرد واحد بزيادة على الباقين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه وطرحوه لأطرح السامعون تلك الرواية ولم يقبلوها، وأيضًا فإن الجماعة لو وافقوا هذا الراوى الواحد يقوى بموافقتهم خبره إلا إذا خالفوه أن يضعف خبره وأما دليلنا فنقول: الراوى للزيادة ممن يجب قبول خبره ولا معارض لروايته فيجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه وإنما قلنا: إن من يقبل خبره لأنه اجتمع فيه العدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة وإنما قلنا: لا معارض لروايته لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها ولا معنى.

أما قولنا: لم ينفها لفظًا فبين وأما قولنا لم ينفها معنى فلأنه لَبْسٌ. ألا ترى أنه لم يرو هذه الزيادة وتركه رواية هذه الزيادة لبس يجب فيه أن يكون لنفيه إياها بل يجوز أنه لم يروها لسهو اعتراه حين تكلم به النبى ﷺ أو لشغل قلب أو تشاغل بعطاس أو أصغى إلى كلام آخر، فإذا جاز كل هذا بطل قول من قال: إن التارك للزيادة نفاها معنى واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغى أن يقال: إن الذى ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدًا أن لا يقبل رواية راوى الزيادة فإن قيل: نعم تجوز هذه الوجوه التى ذكرتها، ويجوز أيضًا أن يكون هذا الراوى الواحد غلط فى السماع فتوهم أنه سمع تلك الزيادة من النبى ﷺ ولم يكن سمعها، قيل له سهو الإنسان عما سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر وأما توهم الإنسان أنه سمع شيئًا ولم يكن سمعه وإن كان يجوز ولكن يندر جدًا لا يلتفت إليه وقد قال الأصحاب: إن الزيادة التى ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذى ينفرد الثقة بروايته فإن لم تقبل روايته لهذه الزيادة وجب ألا يقبل روايته لخبر ينفرد بروايته فإن قيل: قول من يثبت الزيادة يعارض قول من ينفيها. قلنا: قد أجبنا عن هذا وهذا لأن القول لا يعارض بالسكوت وإنما سبيل المحدثين إذا زاد أحدهما سبيل شهود شهد بعضهم على رجل أنه أقر له فى مجلس بدرهم وشهد آخرون أنه أقر فى ذلك المجلس بدرهم ودينار فالشهادتان جميعًا مقبولتان وثبت الدينار مع الدرهم ولا خلاف فى هذا بين الفقهاء وكذلك لم يختلف الفقهاء أن الشاهدين لو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته فى مجلس وشهد جماعة أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها أن شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه. واعلم أن هذا الدليل يقتضى أن الراوى الواحد إذا كان ثقة وروى الزيادة وقد كان فى المجلس جماعة لم يرووها أن يقبل رواية من

روى الزيادة ومن حيث المعنى الأول أولى. قال الشافعى رحمة الله عليه: من قبل القراءة الشاذة فى كتاب الله تعالى مع أن طريق ثبوته التواتر ورد الزيادة فى الحديث إذا انفرد الثقة العدل بها فقد ناقض. فأما الذين قالوا إن ترك ضابط آخر رواية هذه الزيادة يدل على غلط الأول قلنا هذا لا يصح لأنه لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقته ضابط آخر أدى إلى ما لا نهاية له ولم يعرف أحد. وأما الثانى الذى قالوه قلنا: قد بينا أن الذى ترك الرواية لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغى أن لا يقبل رواية هذا الواحد ذلك فينبغى أن يقول الجماعة إنهم لم يسمعوه فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم وأما قولهم: إن الضابط لو وافق هذا الراوى أوجبت القوة فإذا لم يوافق أوجب الضعف. قلنا: ولم هذا لأنه بإمساكه رواية الزيادة ليس بمخالف لأنه ليس نافى لها على ما سبق ويقال لهم أيضًا لم إذا كانت مشاركة الرواة له فى الزيادة موجب قوة خبره وجب إذا لم يشاركوه ينتقض تلك القوة إلى ضعف موجب إسقاط الرواية ألا ترى أن الراوى الواحد لو شارك جماعة فى رواية خبره أوجب ذلك قوة فى خبره ثم إذا لم يشاركوه فى الرواية لم يوجب ضعفًا فى خبره يوجب إسقاط روايته. واعلم أنه لا فرق فى هذه المسألة بين أن يسند الراوى الزيادة والتارك للزيادة ما رواه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين أو مطلقًا إطلاقًا ففى هذه الصورة كلها يقبل إلا فى الصورة التى ذكرنا فى أثناء المسألة ونذكر صوراً من هذه الأخبار التى تفرد الراوي الواحد فيها بزيادة فمن ذلك حديث مالك بن مغول عن الوليد بن العيزار عن أبى عمرو الشيبانى عن عبد الله بن مسعود قال: سئل رسول الله ﷺ أى الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها[1]. ثم روى الحسن بن مكرم وبندار عن عثمان بن عمرو، بندار عن غيره عن مالك بن مغول هذا الخبر وذكر أن النبى ﷺ قال: «الصلاة لأول وقتها»[2] وكانت هذه الزيادة مقبولة لأن الحسن بن مكرم وبنداراً ثقتان. ومثال ذلك أيضًا ما حدث ابن عمر فى صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات: أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر[3].

(١) أخرجه البخارى: التوحيد (١٣/ ٥١٩) ح (٧٥٣٤) ومسلم: الإيمان (١/ ٨٩) ح (١٣٧/ ٨٥).
(٢) أخرجه الترمذى: الصلاة (١/ ٣١٩) ح (١٧٠)، وأحمد: المسند (٢/ ٤٠٥) ح (٢٧١٧٠)، انظر تلخيص الحبير (١/ ١٩١ - ١٩٢).
(٣) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/ ٤٣٠) ح (١٥٠٣)، ومسلم: الزكاة (٢/ ٦٧٧) ح (١٢/ ٩٨٤).

ثم روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحى عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد صاعًا من قمح. ومثال ذلك أيضًا حديث ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «من شرب من إناء ذهب أو فضة فإنما يجرجر فى بطنه نار جهنم»[1] ثم روى يحيى بن محمد الحارثى حديث زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه: «أو إناء فيه شىء كتلك». ومثال ذلك أيضًا حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ فى قوله: «قسمت الصلاة بينى وبين عبدى فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى»[2] وهو خبر صحيح. ثم روى عبد الله بن زياد ابن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة الخبر وذكر فيه: «فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم. قال الله تعالى: ذكرنى عبدى» وقد تفرد بهذه الزيادة عبد الله بن زياد وفيه مقال. ومثال ما ذكرنا أيضًا حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها وعن أبيها أن النبى ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها»[3] الخبر ثم روى إسحاق بن أحمد بن إسحاق الرقى حدثنا أبو يوسف محمد بن أحمد بن الحجاج الرقى حدثنا عيسى بن يونس حدثنا ابن جريج الخبر وزاد فيه: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدى عدل فنكاحها باطل»[4] والخبر محفوظ وهذه الزيادة بهذا الإسناد والله أعلم بها. فإن قيل: أليس الشافعى قد وهن حديث السقاية لانفراد سعيد بن أبى عروبة بها ومخالفة أصحابه إياه فى هذه اللفظة. قلنا: هذا لا يشبه ما ضربنا من الأمثلة لأن سعيد بن أبى عروبة روى مطلقًا وغيره روى الخبر وقال: قال قتادة يستسعى غير مشقوق عليه غير حديث رسول الله ﷺ من قول قتادة فيكون هذا الراوى قد ضبط ما خفى على الآخر فلا يكون هذا شبيهًا بمسألتنا بل قد جرد ما قلنا واستمر وتكون هذه الرواية على وفق ما سمعناه والله أعلم.

---

(١) أخرجه الطبرانى فى الأوسط (٤/ ٢٧٧) ح (٤١٨٩)، وقال الحافظ الهيثمى: وفيه العلاء بن برد بن سنان ضعفه أحمد، وعزاه - أيضا - إلى الطبرانى فى الصغير، انظر مجمع الزوائد (٥/ ٨٠).

(٢) أخرجه مسلم: الصلاة (١/ ٢٩٦) ح (٣٨/ ٣٩٥) والترمذى: التفسير (٥/ ٢٠١) ح (٢٩٥٣).

(٣) أخرجه أبو داود: النكاح (٢/ ٢٣٥) ح (٢٠٨٣) والترمذى: النكاح (٣/ ٣٩٨) ح (١١٠٢) وقال حديث حسن، والدارمى: النكاح (٢/ ١٨٥) ح (٢١٨٤) وأحمد: المسند (٦/ ١٨٥) ح (٢٥٣٨٠).

(٤) الحديث بلفظ «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل...» أخرجه ابن حبان (١٢٤٧/ موارد)، انظر نصب الراية (٣/ ١٦٧).

فصل

فى معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة

اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلوا إما أن يمكن الجمع بينهما أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر فى الاستعمال فإنه يفعل أيضًا فإن لم يمكن وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فإنه يفعل فإن لم يمكن رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح ومثال الخبرين المتعارضين الذى يمكن استعمالهما ما روى أن النبى ﷺ قال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(١). وقال النبى ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»(٢) فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما بعد الدباغ فيستعمل السنتان على الوجه الممكن ولأنه يطرح أحدهما بالآخر.

وأما ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص والعام إذا تعارضا يرتب العام على الخاص وقد ذكرنا هذه المسألة.

وأما الناسخ والمنسوخ فكثير وسيأتى بيانه.

وأما الترجيح لأحد خبرين على الآخر فيدخل من جهة الإسناد ويدخل من جهة المتن.

فأما الترجيح من جهة الإسناد فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الراويين صغيرًا والآخر كبيرًا(٣) فنقدم رواية الكبير لأنه يكون أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته على رواية أنس فى إفراد الحج وقرانه مع العمرة فقال إن أنسًا كان صغيرًا يتولج على النساء وهن منكشفات وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه مسلم: الحيض (١/٢٧٧) ح (١٠٥/٣٦٦)، وأبو داود: اللباس (٤/٦٥) ح (٤/٢٣) ولفظهما «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»، والترمذى: اللباس (٤/٢٢١) ح (١٧٢٨) ولفظ الحديث عنده، والنسائى: الفرع (٧/١٥١) (باب جلود الميتة) والدارمى الأضاحى (٢/١١٧) ح (١٩٨٥).

(٢) أخرجه أبو داود: اللباس (٤/٦٦) ح (٤١٢٨) والترمذى: اللباس (٤/٢٢٢) ح (١٧٢٩) وقال: حديث حسن، والنسائى: الفرع (٧/١٥٤) (باب ما يدبغ به جلود الميتة)، وابن ماجه: اللباس (٢/١١٩٤) ح (٣٦١٣)، وأحمد: المسند (٤/٣٨١) ح (١٨٨٠٥).

(٣) المحصول (٢/٤٥٧)، إحكام الأحكام للآمدى (٤/٣٢٧)، نهاية السول (٤/٤٧٥)، المستصفى (٢/٣٩٥).

فيسيل علىّ لعابها.

والثانى: أن يكون أفقه فتقدم روايته على من دونه فى الفقه لأنه أعرف بما سمع[1].

والثالث: أن يكون أقرب إلى رسول الله ﷺ فيكون أولى ؛ لأنه يكون أوعى لما سمعه.

والرابع: أن يكون أحدهما باشر القصة أو تعلق القصة به[2] فيقدم روايته لأنه أعرف بالقصة من الأجنبى عنه. ومثال هذا فى مسألة نكاح المحرم ورواية أبى رافع أن النبى ﷺ كان حلالاً[3]. وكذلك رواية ميمونة[4] فيكون أولى من رواية ابن عباس أنه كان محرمًا[5].

والخامس: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فتقدم على الخبر الذى يكون أقل رواة ومن أصحابنا من قال: لا يقدم كما لا يقدم الشهادة بكثرة العدد[6]. وكذلك لا يقدم أحد الفتويين بكثرة المفتين والأول أصح لأن الترجيح يكون بوجود قوة فى أحد الخبرين لا يوجد فى الآخر ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة فى أحد الخبرين لا يوجد فى الآخر لأن قول الجماعة أقوى فى الظن وأبعد من السهو من قول الواحد وأيضًا أقرب إلى إفادة العلم وهو إذا بلغ عددًا يقع به تواتر الخبر. وأما الشهادة والفتوى فقد منعوا والمذهب التسليم. والفرق بين الرواية والشهادة مقدرة فى الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها وأما الرواية فقد بنى أمرها على الاجتهاد وفى الرواة يوجد إذا كثروا ما لا يوجد إذا قلوا وهو سكون النفس من طمأنينتها فإنه يوجد عند كثرة الرواة ما لا يوجد عند قلتهم.

(١) انظر المحصول (٢/ ٤٥٤)، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٤/ ٣٢٧، ٣٢٨) نهاية السول (٤/ ٤٧٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٢٠٦).

(٢) انظر المحصول (٢/ ٤٥٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٤/ ٣٢٧) نهاية السول (٤/ ٤٧٨)، روضة الناظر (٣٤٩)، المستصفى (٢/ ٣٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٢٠٦).

(٣) أخرجه الترمذى: الحج (٣/ ١٩١) ح (٨٤١) وقال: حديث حسن.

(٤) أخرجه مسلم: النكاح (٢/ ١٠٣٢) ح (٤٨/ ١٤١١)، وأبو داود: المناسك (٢/ ١٧٥) ح (١٨٤٣) والترمذى: الحج (٣/ ١٩٤) ح (٨٤٥).

(٥) أخرجه البخارى: النكاح (٩/ ٧٠) ح (٥١١٤) ومسلم: النكاح (٢/ ١٠٣١) ح (٤٦/ ١٤١٠).

(٦) المحصول (٢/ ٤٥٣)، نهاية السول (٤/ ٤٧٤)، روضة الناظر للمقدسى (٣٤٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٢٠٥، ٢٠٦).

والسادس: أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فتكون روايته أولى لأنه يكون أعرف بما داوم عليه الرسول من السنن[١].

والسابع: أن يكون أحدهما أحسن سياقًا للحديث فيقدم خبره لأنه كان أحسن عناية بالخبر من الآخر فلهذا قدمنا جابر فى إفراد الحج.

والثامن: أن يكون أحدهما متأخر الإسلام فتقدم روايته لأنه يحفظ أحد الأمرين من رسول الله ﷺ، ولذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة فيدل ذلك على تأخر سماعه وهذا والأول واحد وقد قال أصحاب أبى حنيفة: لا يقدم بهذا[٢] لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبى ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه والذى قلناه أولاً أولى لأن سماع المتأخر متحقق لغيره وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر فما تأخر سماعه يتبين يكون أولى ولهذا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أوامر رسول الله ﷺ ومثال ذلك ما فعله الشافعى من تقديم رواية ابن عباس فى التشهد على رواية ابن مسعود.

والتاسع: أن يكون أحد الراويين أورع وأشد احتياطًا فيما يروى فتقدم روايته لاحتياطه فى النقل.

والعاشر: أن يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيكون الذى لم يضطرب لفظه أولى[٣].

والحادى عشر: أن يكون أحد الخبرين رواه أهل المدينة والخبر الآخر رواه غيرهم[٤] فيكون الأول أولى لأنهم يروون أفعال رسول الله ﷺ وسنته التى مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم.

والثانى عشر: أن يكون أحد الراويين اختلفت عنه الرواية والآخر لم تختلف عنه الرواية فمن أصحابنا من قال بتعارض الروايتان اللتان اختلفتا وينفى رواية من لم

(١) إحكام الأحكام للآمدى (٤/٣٢٧).

(٢) المحصول (٢/ ٤٦٠) إحكام الأحكام للآمدى (٤/٣٢٧)، نهاية السول (٤/ ٤٩٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٠٨).

(٣) إحكام الأحكام للآمدى (٤/٣٢٦، ٣٢٨) المحصول (٢/٤٥٦)، نهاية السول (٤٢/٤٨٨، ٤٩٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٠٧، ٢١١).

(٤) المحصول (٤/٤٥٩) نهاية السول (٤/٤٩٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٥٩).

تخـتلف عنه الروايـة ومنهم من قـال: يرجح رواية من لم تخـتلف عـنه الرواية لمكان الاختلاف وعدم الاختلاف.

وأما ترجيح المتن فمن وجوه:

أحدها: [أن يكون أحـد][1] الخبـرين موافـقًا لدليل آخر من كـتاب أو سنة أو قـياس فيقدم على الخبر الآخر الذى لا يوجد له هذه القوة[2].

والثانى: أن يكون أحد الخبرين عمـل به الأئمة فيكون أولى لأن عملهم به يدل على أنه أحد الأمرين[3] وكذلك إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرمين فيكون أولى لأن عملهم يدل على أن الشرع استقر عليـه ويدل أنهم دونوه عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ ولهذا قدمنا رواية الإفراد على رواية التثنية فى الإقامة.

والثالث: أن يكون أحدهما مـجمع النطق والدليل فيكون أولى ما وجد فيـه أحدهما لأنه يكون أبين.

والرابع: أن يكون أحدهمـا نطقًا والآخر دليلاً فـيكون النطق أولى من الدليل[4] لأن النطق مجمع عليه والدليل مختلف فيه ومعنى هذا الدليل دليل الخطاب.

والخامس: أن يكون أحدهما قولاً وفعلاً والآخر أحدثهما فالذى يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى من حيث تظاهر الدليلين وإن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً ففيه أوجه وقد سبق فى باب الأفعال.

والسادس: أن يكون أحدهما ورد على سبب والآخر ورد على غير سبب والذى ورد على غيـر سبب أولى لأنه يكون مـتفقًا علـى عمومـه والوارد على سبب مـختلف فى عمومه.

والسابع: أن يكون أحدهما إثباتًا والآخر نفيًا فـيقدم الإثبات لأن مع المثبت زيادة علم والأخذ بروايته أولى.

والثامن: أن يكون أحدهما ناقلاً والآخـر منفيًا على الأصل فيكون الناقل عن الأصل

---

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) روضه الناظر (٣٤٩)، المستصفى (٢/٣٩٦).

(٣) المستـصفى (٢/٣٩٦) المحصـول (٢/ ٤٧٠)، روضة الناظر (٣٥٠) نهـاية السول (٤/٥٠٧)، إحكام الأحكام (٤/٣٥٩).

(٤) انظر المحصول (٢/٤٦٤) إحكام الأحكام للآمدى (٤/ ٣٤٤).

أولى لأنه يفيد حكمًا شرعيًا ليس فى الآخر[(١)].

والتاسع: أن يكون فى أحدهما احتياط لا يوجد فى الآخر فيكون الأحوط أولى لأن الأحوط أسلم للدين.

والعاشر: أن يكون أحدهما يقتضى الحظر والآخر يقتضى الإباحة ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواء لأنهما حكمان شرعيان.

والوجه الآخر وهو الأصح: أن الذى يقتضى الحظر أولى لأنه أحوط[(٢)].

وقيل فى القسم الأول إذا تعارض خبران من روايتين ورويا من واحد وأحدهما أعلم ممن يروى عنه فيكون أولى كالرواية فى زوج بريرة فالذى روى أنه كان عبدًا القاسم بن محمد، وعروة بن الزبير عن عائشة والذى روى أن زوج بريرة كان حرًا الأسود عن عائشة وعروة والقاسم أعلم بعائشة رضى الله عنها من الأسود لأنهما قريباها والأسود أجنبى منها وقيل أيضًا: إذا تعارض الخبران أن يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر لأن الصحابة تلقته بالقبول وإن لم يعرف من الصحابة فى ذلك شىء فإن كان عوام أهل الحديث عملوا بأحدهما يقدم على الآخر. وقيل: إنه يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون أحدهما أشبه بمعانى الكتاب والثانى أشبه بمعانى السنة وهذا قد بينا فإن لم يوجد فى واحد من الخبرين ترجيح بوجه ما وعدم الكل طرحا، ويرجع إلى ما كان عليه الإفراد أولاً اعلم أن الذى تضمنه الخبر أن ليس من دين الله إذ لو كان من دين الله لم يقع بينهما التنافى أو كان أحدهما من دين الله لم يخل من دليل يدل عليه فإذا لم يدل الدليل على واحد منهما من الوجوه التى قدمناها علمنا أنه: ليس من عند الله تعالى وتقدس فأسقطناهما جميعًا وقد رجح عيسى بن أبان المرسل على المسند لأن الراوى قال: قال النبى ﷺ وكأنه قطع به والآخر إحالة على غيره ونحن قد بينا أن المرسل ليس بحجة فكيف يرجح بهذا الوصف، قال القاضى عبد الجبار: هذا الكلام الذى قاله عيسى بن أبان وهو أن الراوى لا يقول قال النبى ﷺ إلا وقد وثق أن النبى ﷺ قاله إنما

(١) انظر المحصول (٢/ ٤٦٤).

(٢) قال الرازى: إذا تعارض خبران فى الحظر والإباحة وكانا شرعيين فقال أبو هاشم وعيسى بن أبان: إنهما يستويان، وقال الكرخى وطائفه من الفقهاء: خبر الحظر راجح، انظر المحصول (٢/ ٤٦٨)، وقال الآمدى: (ذهب الأكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخى والرازى من أصحاب أبى حنيفه إلى أن الحاظر أولى، وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى التساوى والتساقط، إحكام الأحكام (٤/ ٣٥١).

يصح إذا قال: قال النبى ﷺ فأما إذا قال عن النبى ﷺ فلا يتأتى هذا الكلام وأيضًا فإن قول الراوى قال النبى ﷺ يحسن مع الظن لكونه قائلاً لذلك كما يحسن مع العلم فمن أين أنه لم يقل قال النبى ﷺ إلا وقد روى له جماعة وظنه أكثر من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له فإن قالوا: إن الذى يرسل لا يقول قال النبى ﷺ إلا وقد روى له جماعة قلنا: هذا لا يعرف وقد بينا أن السكوت عن اسم المروى عنه محتمل لوجوه كثيرة وقد رجح قوم الخبر بالذكورة والحرية أما الحرية فلا تأثير لها فى قوة الظن وأما الذكورة فيجوز أن يقال: إن الضبط معها أشد وظاهر المذهب أن لا يرجح بهما وقد قال قوم إن أحد الخبرين إذا كان يقتضى إيجاب حد والآخر يقتضى نفيه فالنفى أولى لأن الحد يسقط بالشبهة وقد قيل إنهما حسان لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه فأما إثباته فى الجملة فمساوٍ لإثبات سائر الشرعيات وفى تعارض الخبرين فى إثبات الشىء ونفيه كلام كثير وقد ذكر قوم موافقته دليل العقل فى النفى لأنه الأصل فيكون أولى ويمكن أن يعارض فيقال: إن الشرع ناقل كما كان عليه فى الأصل فيكون الخبر الذى يتضمن النقل أولى من الذى يتضمن نفيه الشىء على ما كان عليه فى الأصل، وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية والآخر الرق فقد قال بعضهم: إن المثبت للحرية أولي وقال بعضهم: هما سيان لأنهما حكمان شرعيان يتقابلان ويتماثلان والأول أحسن وهو أن الحرية أولى لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق، والحرية لا يبطلها شىء بعد ثبوتها بخلاف الرق ومثل أيضًا فيما لو تعارض خبران أحدهما على قضية العقل والآخر على قضية الشرع أن الذى على قضية الشرع أولى لأنه ناقل على ما سبق وقال بعضهم: إذا تعارض خبران أحدهما معلل فيكون أولى، وفى الباب كلام كثير اقتصرنا على هذا والله أعلم.

[فصل]:(١) اعلم أنا قد فرغنا من القول فى الأخبار وقد شرحنا الكلام فيها على حسب ما أذن الله تعالى فى ذلك وأرجو أن يكون قد وقع به الغنية عن كثير من تطويلات الأصوليين وقد رأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ضم إلى أبواب الأصول المعروفة بابًا فى تأويل الأخبار وسمى الباب باب التأويل وذكر أن التأويل هو رد الظاهر إلى الله تعالى فى دعوى المسئول وذكر أن الذى يطرق إليه التأويل وهو الظاهر. قال: وظهوره أن يكون اللفظ فى معناه مظنونًا غير مقطوع وأما النصوص فلا يتطرق إليها

(١) بياض فى الأصل.

تأويل، قال: ولا يجوز الاستدلال بالظواهر فيما المطلوب منه القطع لأن ظهور معناه غير مقطوع فلا يسوغ الاستدلال به فى الأمر المقطوع، وأما فى أحكام الشرع فيسوغ الاستدلال بالظواهر وقد كانت الصحابة يتعلقون فى تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسنة وما كانوا يقصرون فى استدلالهم على النصوص ومن استراب فى تعلقهم بالقياس فلا يستريب فى تعلقهم بالظواهر وعلى القطع نعلم أن الظاهر فى إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة فإذا جاز التعلق بالقياس جاز التعلق بالظواهر ودليل كون الظاهر حجة فى العمليات هو الإجماع مثل ما هو الحجة فى أخبار الآحاد سواء كانت ظواهر أو نصوصًا ثم تأويل الظواهر فى الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه ولا بد من دليل يقوم عليه لأن التحكم بالتأويل معتضل عليه من غير أن يعضد شىء لا يجوز لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلاً فصار التحكم بالتأويل مردودًا وأصل التأويل مقبولاً إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستندًا إلى دليل وقد ذكر كلامًا طويلاً فى المقدمة اختصرنا ما نحتاج إليه ثم ذكر أخبارًا رويت فى مسائل من الخلافيات التى تثار بين أصحاب أبى حنيفة وذكر تأويل المخالفين لها وبدأ بمسألة النكاح بلا ولى وذكر الخبر الذى روى فى الباب من قوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»(١) ورد تأويلهم للخبر من حملهم على الصغيرة والمكاتبة ورد تأويلهم بالكلام المعهود وعلى ما عرف فى مسائل الخلاف واعتمد فى رد كثير من تأويلات الخصوم بحرف واحد وهو أن الشارع صلوات الله عليه إذا ذكر أبلغ الصيغ فى العموم لا يجوز أن يحمل على موضوع نادر فى الوجود قال: ويستحيل أن يقصد الرسول ﷺ أعم الصيغ وهو قوله: «أيما امرأة نكحت» فإن أعم الصيغ كل وأى وما فيذكر أعم الأدوات ويكون قصده تأسيس شرع ثم زيد والحالة هذه مكاتبة أو صغيرة دون الحرائر البالغات اللاتى هن الغالبات المقصودات ومن ظن هذا التخصيص فى مثل هذا العموم فقد ظن محالاً وما كان إلا كمن يقول لبوابه: لا تدخل علىَّ أحد فلو دخل البواب كل مبرم ثقيل ولم يدخل قومًا مخصوصين زاعمًا إنى حملت لفظك على الذين منعتهم لم يقبل هذا الكلام من البواب وكان حريًا أن يؤدب ويصفع وقد ذكر من هذا النوع لرد هذا التأويل وأمثاله كلامًا طويلاً وذكر عن أبى بكر محمد بن الطيب أنه قال: وأنا أعلم على الضرورة والبديهة أن الرسول صلوات الله عليه لم يعن بقوله: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» المكاتبة دون غيرها أو الصغيرة دون البالغة ثم قال: وقد سلم الرسول

---

(١) تقدم تخريجه.

ﷺ الموافق والمخالف أنه كان على الغاية القصوى من الفصاحة وحمل كلامه على مثل هذه المحامل يحط كلامه عن رتبة الفصاحة والجزالة ويكون التكلم بمثل هذا الكلام وهو قول: «أيما امرأة نكحت» ثم يريد المكاتبة والصغيرة حظراً وعيًا وما هذا إلا كمن يقول رأيت جمعًا من العلماء ثم إذا روجع يفسره بقطيع من الغنم ذهابًا منه إلى أنهما على علوم يتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك إذا فسره برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء فى كثير من الأشياء لم يقبل ذلك منه وعد هازلاً لاعبًا قال فإن قال قائل إن الصغائر والمكاتبات داخلات تحت قوله: أيما امرأة فإذا دخلت تحت ظاهر اللفظ ولم يبعد تنزيل لفظ العموم عليهن تخصيصًا يدل عليه أن التخصيص فى اللفظ العام يجرى مجرى الاستثناء ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه باستثناء شاذ نادر فليكن الأمر فى التخصيص كذلك والجواب أن التأويل ليس يسوغ بما قلتم وإنما يقبل التأويل إذا سوغه الفصحاء وأهل اللسان وإذا سمعوا أن يستنكروا ذلك والتخصيص فى الجملة للعموم غير مستنكر وإنما المستنكر إرادة الأخص، والأخص باللفظ الأعم الأشمل، وأما الاستثناء فنقول ليس يساغ التأويل بالقياس حتى يحمل التخصيص على الاستثناء وإنما يساغ التأويل بالوجه الذى قدمنا وهو أن لا يكون اللفظ متباينًا له وذكر أبلغ العموم فى سياق الشرعيات وبنائها وتأسيسها متأتى لحمله على أخص الخصوص وقد منع القاضى أبو بكر جواز مثل هذا فى الاستثناء أيضًا وإذا صدر من الرسول وغير الرسول صلوات الله عليه إنما يجوز فى صيغة ركيكة والرسول ﷺ مبرأ من مثل ذلك وذكر بعد هذا تأويلهم فى قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»(1) وعلى هذا اللفظ أورد فى أكثر التعاليق والمعروف قوله: «من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له»(2) وقال: قد أولوا هذا على النذر المطلق أو القضاء وقال: وهذا تأويل يشبه تأويلهم فى المسألة الأولى فإن هذا الكلام كلام بالغ فى اقتضاء العموم فإذا قال النبى ﷺ ابتداءً الإنباء على سؤال ولا تنسيقًا للكلام على حال فإذا ظن ظان أن الصوم الذى هو ركن للإسلام وهو القاعدة الأصلية لم يعنيه الرسول ﷺ ولم يرده وإنما أراد ما يقع فرضًا للفرائض

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) أخرجه أبو داود: الصوم (٢/ ٣٤١) ح (٢٤٥٤)، والترمذى: الصوم (٣/ ٩٩) ح (٧٣٠)، والنسائى: الصيام (٤/ ١٦٦) (باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك) ومالك: الصيام (١/ ٢٨٨) ح (٥) وأحمد: المسند (٦/ ٣١٩) ح (٢٦٥١٣)، انظر نصب الراية (٢/ ٤٣٣).

الشرعية كالمنذور أو فرعًا للأداء كالقضاء فقد أبعد كل الإبعاد وانصرف عن مأخذ الكلام وذكر تأويلهم الآخر لهذا الخبر وهو أنه أراد إذا نوى اليوم أن يصوم غدًا قال وهذا أيضًا صورة شاذة نادرة تجرى فى أدراج الوساوس ومن يفعل مثل هذا وربما لا يقع فى الدهور الكثيرة مرة واحدة وحمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذ النادر باطل يدخل عليه أن مثل هذا اللفظ إنما يذكر نهيًا عن الذهول وتحذيرًا من الغفلة واستحسانًا على تقديم التبييت وهذا يعلم بأول البديهة ولا ينكره محصل فإذا حمل حامل ذلك على النهى عن التقديم على الليل كان ذلك يقتضى مقصود الخطاب وذكر تأويلهم فى حمل اللفظ على نفى الكمال وأجاب عنه بأن حمل اللفظ على نفى الكمال غير ممكن فى القضاء والنذور وهما من متضمنات الحديث فإذا تعين حمل اللفظ على حقيقتها فى بعض المسميات تعين ذلك فى سائرها لأن الإنسان الفصيح لا يرسل لفظه وهو يريد حقيقته من وجه ومجازه من وجه وعلى الجملة أقول: قوله: لا صيام حقيقة لنفى أصل للصوم كقوله: لا رجل فى الدار نفى أصله فحمله على نفى وصف من الصوم مع تبقية أصله مجاز ولا بد فيه من دليل ثم ذكر مسألة نكاح المشركات وإسلام الرجل والعدد أكثر من الأربع والأخبار المروية فى الباب وتأويل الخصوم لذلك وبين وجه بطلانه وهو وجه بين وفساده ظاهر ولا يحتاج فيه إلى كثير إطناب وقد بينا فى الخلافيات للفروع فلا معنى للذكر ذلك هاهنا ثم ذكر التأويل الذى ذكره الأصحاب وقوله: ﴿وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ وحمل الكثير على الجوار كقولهم: (جحر ضب)، وكقول الشاعر: (كبير أناس فى نجاد مزمل)، وزيف هذا التأويل بكلمات قالها وذكر وجهًا آخر فى الكلام على هذه القراءة والصحيح إيجاب الغسل، ثم ذكر أن قراءة النصب أمثل وهذا التزييف لا ينبغى أن يسلم لهذا القائل وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم والقراءتان معروفتان والغسل واجب فى الرجلين بلا ريب وترًا وقد صنف القاضى أبو الطيب الطبرى رحمه الله فى هذه المسألة تصنيفًا حسنًا وبلغ الغاية ولم يحتمل هذا الكتاب إيراد ما أورده ومن طلب ذلك أو طلب تصحيح ما قاله الأصحاب لم يعدم الدليل عليه قال أبو الحسين بن فارس فى كتاب «حلية الفقهاء» فأما غسل الرجلين فواجب ولا صلاة إلا بغسلهما والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وامسحوا برءوسكم وأرجلكم﴾ [المائدة:٦] لأنه رده إلى قوله: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ [المائدة:٦] فإن قال قائل: فقد قرئت بالخفض قيل له قد يعطف الاسم على الاسم

ومعناهما مختلف إلا أنه عطف هذا عليه لقربه منه فإن الله تعالى قال: ﴿ويطوف عليهم ولدان مخلدون * بأكواب وأباريق وكأس من معين﴾ [الواقعة:١٦، ١٧] ثم قال: ﴿وحور عين﴾ [الواقعة:٢٢] وهؤلاء يطاف بهن على أزواجهن وقد قال شاعر العرب:

ورأيت زوجك فى الوغا متقلداً سيفًا ورمحا

والرمح لا يتقلد فى نظرنا فوجدنا الغاسل ماسحًا غاسلاً فقد جمع الأمرين فوجدنا الماسح لا يأتى إلا بأحد الشيئين فأخذنا بالغسل ويمكن أن يقال أيضًا: إن الله تعالى قال فى اليدين: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ وقال فى الرجلين: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فقد ربط منتهى الفرض فى الرجلين بالكعبين وربط واجب اليدين بالمرفقين ومن يكتفى بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده ثم ذكر أن المخالفين قالوا: يجوز صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف لأن المرعى هو الحاجة قال: وهذا تأسيس معنى يعطل تقييداً من الله تعالى فى الآية بذكر الأصناف الثمانية ولو كانت الحاجة هى المرغبة لكان ذكرها أولى وأحسن وأشمل فلما نص الرب عز اسمه على الأصناف الثمانية كان التأويل باعتبار الحاجة تعطيلاً لا تأويلاً فإن الحاجة قد لا تستمر فى بعض الأصناف كالعاملين وبعض الغارمين الذين يتحملون الحمالات لتطفئة الثائرة والفتن الثائرة وقد ذكرنا وجه كلامهم على هذه الآية وانفصالنا عما قالوه فى كتاب الاصطلام فتركنا ذكره هاهنا وأوردنا ما ذكره القائل على كلام مشائخهم ثم ذكر الآية الواردة فى خمس الغنيمة وذكر عن أبى حنيفة أنه اعتبر الحاجة لا القرابة قال: والذى ذكره مضادة ومحادة وقد ذكرنا وجه كلامهم أيضًا فى كتاب المسمى علم الآية وانفصلنا عنه فاستغنينا عن ذكر ذلك هاهنا وقد ذكرنا أنهم لا يعتبرون مجرد الحاجة ثم ذكر قوله تعالى: ﴿فإطعام ستين مسكينًا﴾ [المجادلة:٤] وقبول الخصم من وساوس أن معناه فإطعام ستين مسكينًا، وزيف هذا الكلام بوجه من العربية ونحن قد ذكرنا بطلانه فى المسائل، قال: ومن الظواهر أيضًا قوله عليه السلام فى بيع الرطب بالتمر: أينقص إذا جف، قالوا: نعم، قال: فلا إذاً. قال: وإن لم يكن هذا أيضًا فى وضع اللسان للتعليل لكنه ظاهر فيه فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان مردوداً لأن ما يظهر من كلام الرسول ﷺ فى التعليل مقدم على ما يظهر فى ظن المستنبط وهذا لأن القياس تعلق بمسلك من الظن فيكون ما ظهر من كلام الرسول صلوات الله عليه فى التعليل أولى منه وهذا الكلام يوجب أن لا يصح تخصيص العموم بالقياس ونحن قد بينا جوازه على أصلنا فى هذه المسألة قوله عليه السلام: فلا إذاً نص

فى فساد البيع وليس مما يتطرق إليه تأويل حتى يقال إنه يعضد بالقياس ويؤيد به وذكر مسألة الشغار ومسائل تشبهها وحمل الخصوم النهى فيها على الكراهة ثم قال: وقد ثبت من عادات السلف الماضيين حمل أمثال هذا على الفساد والامتناع عنه بالكلية فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم كان فى حكم المخالف لهم قال وهذا لا يبلغ فى السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات واعلم أنه لم يكن غرضنا ذكر هذه التأويلات لأن هذا الكتاب يشتمل على ذكر أصول الفقه وليس هذا من أصول الفقه فى شىء إنما هذا الكلام يورد فى الخلافيات وفى التعاليق غير أنا ذكرنا طرفًا من ذلك ولا يعدم الناظر فيه نوع فائدة وعلى الجملة لا يجوز حمل الخاطر على استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار وينبغى للعالم الورع أن يتجنب ذلك ويحترز عنه غاية الاحتراز لأن الكلام على كلام الشارع صعب والزلل فيه يكثر وقد ورد فى الخبر: يحمل هذا العلم من كل خلف عدولهم. وقال فى وصفهم ينفون عنه تأويل الجاهلين والله العاصم بمنه والمرشد إلى الصواب بفضله وعونه ونسأله تعالى أن لا يجعلنا من هؤلاء القوم فقد بين النبى ﷺ أن الجهل يحمل الإنسان على التأويلات المستكرهة وذكر أن العدول من علماء الأمة ينفون ذلك وذكر أيضًا أنهم ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وإلى الله الملاذ وبه المعاذ من وساوس النفس وخواطر السوء فما ضل من ضل ولا هلك من هلك إلا بأمثال ذلك والله المستعان.

* * *

مسألة:[1] هذه مسألة تتصل بالأخبار وهى ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أن القراءة الشاذة[2] التى لم تنقل تواترًا لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزل الخبر الواحد ولهذا نقول: إن التتابع لا يجب فى صيام الكفارة وإن كان قد وجد فى القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود رضى الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأما أصحاب أبى حنيفة يعلقوا هذه القراءة الشاذة

(١) بياض فى الأصل.

(٢) القراءه الشاذة: هى التى لم تنقل بطريق التواتر كقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وقراءته فى آيه السرقه (والسارق والسارقه فاقطعوا أيمانهما)، انظر نهاية السول (٣/ ٢٣٢، ٣٣٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٤١)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٢٣٢).

فزعموا أن هذه القراءة وإن كان النقل قد انقطع فيها فلا يكون دون الخبر الواحد فلا بد أن يكون حجة.

قالوا: وقد كانت قراءة ابن مسعود مستفيضة فى الأتباع وأتباع الأتباع ثم انقطع النقل فبقيت بطريقة الآحاد فجعلنا مواجبها بمنزلة مواجب أخبار الآحاد وتعلقوا أيضًا بما نقل فى قراءته فى آية السرقة: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما» وفى مسألة نفقة المبتوتة بما وجد فى قراءة ابن مسعود فى صورة الطلاق «أسكنوهن من حيث سكنتم ولا تضيقوا عليهن لتضاروهن وأنفقوا عليهن مما رزقكم الله وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن» وإذا وضعن حملهن «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن» هكذا قراءته فى المصحف المنسوب إلى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فظاهرها يقتضى وجوب النفقة على الإطلاق ويقتضى أن ذكر مدة الحمل ليس لأن النفقة واجبة وإن طالت مدة الحمل وقد حملوا القراءة المعروفة على هذا وأثبتوا فيها تقديمًا وتأخيرًا، ذكر ذلك أبو زيد فى الأسرار.

ونحن نقول إن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط والدليل عليه شيئان أحدهما: القرآن قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع وإليه الرجوع فى جميع الأصول ولا أمر فى الدين أهم منه والأصل أن كل ما جل خطره وعظم موقعه فى أمر الدين فأهل الأديان يتواطئون ويتفقون على نقله وحفظه وتتوفر دواعيهم على ذلك فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذى أنزله الله تعالى لنقل نقلاً مستفيضًا ولشاع ذلك فى أهل الإسلام وحين لم ينقل دل أنه ليس بقرآن وإذا لم يكن من القرآن الذى أنزله الله تعالى لم يقم به حجة لأنه لو كان حجة لكان حجة من هذه الجهة.

يبينة: أن لا خبر عن النبى ﷺ فيما أعدوه من الأحكام لا من جهة التواتر ولا من جهة الآحاد وكونه موجودًا فى بعض المصاحف لم يثبت أنه قرآن فمن أى وجه يدعون قيام الحجة به وقولهم: إن القراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر الواحد هذا دعوى ولا يعرف هذا وبأى دليل تنزل منزلة الخبر الواحد ونحن نعلم أنه لا نقل فى هذه القراءات لا من قبل التواتر ولا من قبل الآحاد ويقول: أصحاب النبى ﷺ أجمعوا فى زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه على هذا المصحف الذى يدعى الإمام وهو الذى بين أظهرنا وأطرحوا ما عداه وروى أنهم حرقوا الباقى وقيل: إنه دفن وقد نقل اضطراب ابن مسعود فى ذلك غير أن الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه واتفقوا على ما

اتفقوا عليه ويروى أنه ناله تأديب عمـر ولم ينكر على عثمان فى ذلك منكر، يدل أنه لما تجمعت عليه الطائفـة المعروفة من الكوفة والبصرة وادعوا أشيـاء عليه وزعم غير ويدل لم يرو أنه ذكـر أحد منهم أمر المصحف ولو كـان ذلك أمرًا ينكر لكان ا فى ذلك أن يخصوه بالذكر ولا يدعوه جانبًا وذكـروا أشياء لا تدانى هذا فثبت أن ا ما يحويه المصحف للمهام واعلم أن الأولى عندى أن لا يتـعرض لتلك القراءة وأش أصلاً ولا يذكر أنه قـرآن أو ليس بقرآن لأنه فى كلا الأمرين خطأ وقد اشتـمل الص على أشياء لا توجد إلا فى قراءة ابن مسعـود ولكن مع هذا نقول: لا يقوم بما فيه لعدم النقل ولأنه لو كانت تشتمل تلك القـراءة على أحكام لا توجد فى القراءة الم لم يعرض عنهـا الأئمة ولنقلوا ذلك إما بتـواتر أو بآحاد حتى لا تضـيع ولا تتعطل الأحكام فهذا وجه الكلام فى هذا والله أعلم.

وأما الإعـراب الذى اختلف فيـه القراء فليس كذلك مـخالف المصحف الإمـام ادعى أهل القراءة أن ذلك منـقول بطريق يوجب العلم ولولا ذلك لم يقـروا بها و انتهى الكلام فى الأخبار وما يتصل بها بعون الله وتوفيقه نذكر:

* * *

القول فى الناسخ والمنسوخ

ونبتدئ بمعنى النسخ فى اللغة والشرع أما من حيث اللغة: فاعلم أن معنى النسخ فى اللغة: نقل الشىء وإزالته بعد ثبوته من قولك: نسخت الشمس الظل إذا أزالته ونسخت الرياح الآثار إذا محتها، ويقال أيضًا: نسخت الكتاب وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر، وقيل: إن الأشبه أن يكون حقيقة بمعنى الإزالة فحسب وأما بمعنى النقل فيكون مجازًا لأن ما فى الكتاب لا ينقل حقيقة ألا ترى أنه ثابت فيه على ما كان من قبل وإذا كان مجازًا فى النقل كما ذكرنا لم يبق إلا أن يكون حقيقته فى الإزالة ويجوز أن يقال أنه حقيقة فى النقل أيضًا لأنه إذا نسخ الكتاب فقد حصل المكتوب الذى كان فى هذا الموضع فى موضع آخر فصار شبه النقل إن لم يكن نقلاً حقيقة فدلنا هذا أن اسم النسخ موضوع للنقل حيث تجوزوا به فيما يشبه النقل وأما نسخ الكتاب بإزالة وهو لا شبه الإزالة وقد قيل: إن ما قالوه لا يدل على أنه ليس بحقيقة فى الإزالة لأنا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة ويمكن أن يقال: إن النقل بمعنى الإزالة سمى نسخًا لأن النقل يزيل المنقول من مكانه الأول(١) . والأولى فى الشرع أن يكون بمعنى الإزالة وحده لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان لازمًا مع تراخيه عنه ولا يلزم على هذا ما سقط عن الإنسان بالموت حيث لا يكون ذلك لأنا قلنا: خطاب دال وذلك ليس بخطاب ولا يلزم ما وقع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره لأن ذلك ليس بنسخ من حيث إن ما كانوا عليه لم يثبت بخطاب ولا يلزم ما أسقط بكلام متصل كالاستثناء والغاية مثل قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة:١٨٧] حيث لا يكون نسخًا لأنه غير متراخى عنه وقيل: إن اللفظ الدال على انتهاء الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده وهذا جد حسن وهو أوجه من الأول.

واعلم أنه لا يجوز أن يقتصر على قول من قال: إنه بيان انقضاء زمان العبادة لأنه يدخل الموت على هذا فإنه ينتفى زمان العبادة به ولا يكون نسخًا ويقال: إنه رفع الحكم

---

(١) انظر المحصول (١/ ٥٢٥) ونهاية السول (٢/ ٥٤٨)، إحكام الأحكام (٣/ ٤٦)، روضة الناظر (٦٦) المستصفى (١/ ١٠٧)، المعتمد (٢/ ٤١٨) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٣٣).

المأمور به بالنهى عنه ويقال: إزالة الحكم بعد استقراره والأولى[1] ما سبق.

واعلم أن التناسخ يقع على أشياء فالناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ فالله تعالى ناسخ لأنه ينصب الدلالة الناسخة ولهذا يقال: إن الله تعالى نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال: وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ الحكم بأنه ناسخ فيقال: فلان ينسخ الكتاب بالسنة أى يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال: القرآن ناسخ للسنة وخبر كذا ناسخ لخبر كذا فى الحد الذى ذكرناه فى الطريق الناسخ وقد اشتمل الحد الذى ذكرناه على شرائط النسخ وتفصيل ذلك وهو أنه لابد أن يكون الحكمان أعنى الناسخ والمنسوخ شرعيين[2] لأن العجز يزيل التعبد الشرعى ولا يقال: إن الناسخ من شرائطه أيضًا أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ[3] لأنه إذا كان متصلاً به فإما أن يسمى استثناء أو يسمى غاية ولا يسمى نسخًا بحال. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ [العنكبوت:١٤] وإلى قوله تعالى: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾ [النساء:١٥] وقد دل الدليل المنفصل عن الدليل الأول ببيان السبيل وهو الرجم أو الجلد على ما عرف فكان الإمساك منسوخًا والرجم والجلد ناسخًا، ومن شرط صحة النسخ أيضًا أن يكون إزالة لحكم الفعل لا لنفس الفعل وصورته لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا يصح إزالتها وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوب التوجه إليها أو دلت على جواز الصلاة إليها وقد قال بعضهم: إن

(١) النسخ فى اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه وقد ذكر البيضاوى من هذه التعاريف تعريفين أحدهما للأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى واختاره والثانى للقاضى أبى بكر الباقلانى وقد أبطله بما أورده عليه من الاعتراض الذى ذكره وسيأتى.

تعريف الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى وهو المختار للبيضاوى: بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه.

تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى: عرف الباقلانى النسخ بأنه رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه.

إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٥١) نهاية السول (٢/ ٥٤٨، ٥٤٩)، روضة الناظر (٦٦) المحصول (١/ ٥٢٦) المستصفى (١/ ١٠٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٣٤، ٣٦).

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٦٤) نهاية السول (٢/ ٥٥٢).

(٣) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٦٤) نهاية السول (٢/ ٥٥٢).

من شـرط حسن النسخ أيضًا أن يكـون إزالة لنفس ما تناوله الـتعـبد على الوجـه الذى تناوله بل أن يكون النسخ فى التـعبـد بمثله فى وقت آخر وهذا فـيه نظر لأنا نجـوز نسخ الشىء قبل وقت فعله وسيأتى ذلك من بعد، ونبتدىء بالقول فى جواز النسخ.

* * *

مسألة: النسخ جائز فى الشرعيات.

وقالت اليهود لا يجوز ذلك، وكـذلك قال شرذمة من المسلمين(١). وقد نسب ذلك إلى بعض الروافض من اليهـود وطائفة يجوزون النسخ وتعـلق من لم يجوز النسخ بأن جواز النسخ يؤدى إلى جواز البداء على الله تعالى لأنه أداء نهى عن صورة ما أمر به أو أمر بصورة ما نهى عنه يكون قد ظهر له شىء كان خـاصًا عليه حتى نهى عن غير ما أمر به أو أمر بغير ما نهى عنه وهذا لا يجوز على الله تعالى فيكون النسخ محض البداء وهو من صفات البشر ولا يجوز على الله تعالى قـالوا: ولأن الأمر بالفعل يقتضى الفعل أبدًا فإن تعلق الأمر يقتضى أن الآمر أراد ذلك فـإذا لم يرد الفعل أبدًا من اقتضاء الظاهر إياه كان ملبسًا وإذا اقتـضى الأمر الفعل أبدًا فإذا نهى فى المستقبـل عنه يدل نهيه أن ظهر له شىء كان خافيًا عنه أو خفى عنه شىء كان ظاهرًا له وهذا لا يجوز على الله تعالى وهذا الدليل قريب من الأول. وقد قال بعضهم: إن الأمر بالشىء يدل على حسنه والنهى عنه

---

(١) اعلم أنه قد أجمع المسلمـون على أن النسخ جائز عقلاً وواقع شـرعًا إلا ما نقل عن أبى مسلم الأصفهـانى فى أحد النقلين عنه من أنه غيـر واقع ويئول ما يراه الجمهـور نسخًا بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاء زمنه ومثل هذا لا يعتبر نسخًا.

والصحـيح فى النقل عنه أن واقع بين الشرائع بعضـها مع بعض ولكنه غير واقع فى الشـريعة الواحدة. وبذلك يكون أبو مسلم مع الجمـهور فى أن النسخ واقع وإنما قلنا ان النقل الأخير هو الصحيح عنه لأنه هو الذى يتفق مع ما أجمع عليه المسلمـون من أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقه ولا يسع أبو مسلم أن يخالف هذا الإجماع.

أما اليهود فقد انقسموا إلى فرق ثلاث:

١ ـ فرقه الشمعونية وهذه الفرقة ترى أن النسخ محال عقلاً وسمعًا.

٢ ـ فرقة العـيسوية وترى أن النسخ جائز عقـلاً وواقع شرعًا ولكن شريعة محـمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى وإنما هى خاصه ببنى إسماعيل.

٣ ـ فرقة العنانية: ـ النسخ جائز عقلاً ولكنه غير واقع سمعًا.

انظر نهـاية السول (٢/ ٥٥٤، ٥٥٥) إحكام الأحكام (٣/ ١٦٥)، المحـصول (١/ ٥٣٢، ٥٣٣) روضة الناظر (٦٩) المستصفى (١/ ١١١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٣٨).

يدل على قبحه فيؤدى النسخ إلى أن يكون الشيء الواحد حسنًا قبيحًا وهذا لا يجوز، وقد نقل اليهود عن موسى عليه السلام أن السبت لا ينسخ أبدًا، وربما قالوا إنه قال شريعتى لا تنسخ أبدًا، وأما دليلنا فى جواز النسخ فنقول على من خالفنا ممن يدعى الإسلام قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتى بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [النحل:١٠١] ويدل عليه أن نكاح الأخوات كان جائزًا فى شريعة آدم صلوات الله عليه وقد نسخ والأولى أن يدل بالدليل النقلى فإن هذا الخلاف مع اليهود فأما المسلمون فعندى أنهم مجمعون على الجواز والدليل العقلى أن الشيء يجوز أن يكون حسنًا فى وقت قبيحًا فى وقت. ألا ترى أنه يحسن أن يقول السيد لعبده: افعل كذا فى وقت كذا ولا تفعله فى وقت كذا ويحسن أن يقول الله تعالى تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلانى وهذا لأنه يجوز أن يكون التمسك بالسبت مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت آخر. كما يجوز أن يكون الرفق مصلحة لإنسان مفسدة لآخر وكذلك يجوز أن يكون مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت، وهذا كما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقر مصلحة فى وقت دون وقت، وكذلك السبت يجوز أن يكون مصلحة فى وقت دون وقت، ولا فرق فى العقل بين هذه الأشياء وهذا على قول من يعتبر المصالح ومن هذا الجنس نقلت الأحوال بالإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة وما هذا إلا تصريف الأمور على توجيه الحكمة وتدعو إليه المصلحة وابتلاء العباد وامتحان طاعتهم وقتًا بعد وقت بالوجه الذى هو خير لهم وأدعى إلى صلاحهم. وإن قلنا إن الله عز وجل يكلف عباده ما يينا ولم نعتبر وجوه المصالح فعلى هذا الطريق يجوز النسخ أيضًا لأنه لا يجوز أن يكلفهم شيئًا فى وقت ويكلفهم فى وقت آخر غيره على ما يشاء ويريد بين ذلك إنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه لمرض أو غيره جاز أيضًا أن ينسخه برهة من الزمان، وأما الذى تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ به فليس للقوم إلا ذلك، وإذا بينا الفرق بين البداء والنسخ سقط كلامهم جملة.

فنقول البداء فى اللغة: أصله بداء الشيء يبدو إذا ظهر بعد خفاء، ويقال: بدا لنا سور المدينة إذا ظهر من النسخ نقل وتغيير على ما سبق بيانه فلم يتفقا من مآخذ اللغة ولسان العرب فلم يجز أن يجعلا كشيء واحد وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور ويدل على أن بدا له شيء فقد ظهر ما كان خافيًا عليه لم يجز على الله تعالى لأنه تعالى لا

يخفى عليه خافية ولا تستتر عليه غائبة بل الأشياء كلها له بادية أحاط بكل شيء علمًا وأحصى كل شيء عددًا لا يعزب عنه مثقال ذرة فلهذا لم يجز البداء عليه ولم يتصور ذلك فى حقه، وأما النسخ: إزالة حكم بحكم وتبديل حال ويقال: تناهى مدة العبادة وليس فى هذا قصور علم ولا لزوم جهل بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد، أو على ما يعلم من مصالحهم يدل عليه أن البداء الذى توهموا إنما يلزم أن لو كان الله تعالى نهانا عن نفس ما أمرنا به(١). وذلك أن يقول: افعلوا كذا فى وقت كذا على وجه كذا ثم يقول: لا تفعلوا ويذكر ذلك الوقت وذلك الوجه أو يقول: افعلوا كذا أبدًا ولا تنتقلوا عنه ثم ينقلنا عنه فأما إذا أمرنا بأمر مرسل ويريد أن ينقلنا عنه بعد زمان ونقلنا حين جاء ذلك الزمان فليس بمنكر ولا مستحيل ولا فيه معنى البدل ألا ترى أنه لو قال: صلوا إلى بيت المقدس إلى الزمان الذى أنقلكم عنه إلى الكعبة وجاء الشرع بصريح هذا كان جائزًا سائغًا كذلك إذا أطلق وأراد أن يفعل كذلك. أو الجملة أنه يجوز أن يكون الشيء حسنًا فى وقت قبيحًا فى وقت مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت ولو كان الشيء ووصفه واحد فى جميع الأوقات لكان حكم نكاح الأخوات واحد فى الأوقات كلها ومعلوم أنه ما كان نكاح الأخوات محظورًا فى زمن آدم عليه السلام وقد صار فى زمن موسى عليه السلام وإذا جاز وفى هذه الصورة الواحدة جاز فى سائر الصور وهذا قاطع لا يتأتى عليه كلام، وأما الكلام الثانى الذى قالوه إن ظاهر إطلاق الأمر هو الأمر بالفعل أبدًا، قلنا: هذا ليس كذلك لأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وإنما يفيد الفعل مرة واحدة وقد سبق بيان هذا وإن قلنا: يوجب التكرار فلا نقدم على اعتقاد التأبيد لجواز أن يرد نسخ من الله تعالى وهذا صحيح من شرائع من قبلنا لأنه قد أشعرهم بورود نبى بعد نبيهم فأما فى شرعنا فقد انحسم الباب كلية ولا بد من اعتقاد بوجوب على التأبيد اللهم إلا أن يقدر الأمر فى زمان رسول الله ﷺ وقد يجوز ورود النسخ وقد ذكر عبد الجبار الهمدانى فى العمد أنه لو قال: افعل كذا أبدًا لا يقتضى الدوام أيضًا قال: ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره: الزم فلانًا أبدًا واحبسه أبدًا الدوام، وقولهم: إن فى تأخير بيان النسخ إلباسًا قلنا: الإلباس إنما ثبت إذا لم يبين الحكيم ما يجب لبيانه مما يحتاج المكلف إليه فأما ما لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه ولا إلباس فى ترك بيانه وهل ترك بيان النسخ إلا جهل العبد بوقت ارتفاع العبادة. وأما الذى ادعوه من قول موسى

---

(١) انظر إحكام الأحكام (١٥٧/٣) المعتمد (٣٦٨/١).

فقد قالوا: إنه كذب عليه وإنما لقنهم ذلك ابن الروندى والدليل على ذلك أنه لو كان لهذا أصل صحيح لاحتج به أحبار اليهود على النبى ﷺ ولو فعلوا ذلك لنقل عنهم ولاشتهر وعرفناه كما عرفنا سائر أمورهم فعلمنا من هذا أن هذا كذب صريح على موسى صلوات الله عليه.

واعلم أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وشرذمة من المسلمين ونسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى رحمه الله فى كتابه إلى أبى مسلم محمد بن بحر الأصبهانى، وهذا رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة وبَعُد عنهم وله كتاب كبير من التفسير وكتب كثيرة فلا أدرى كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف فى هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن يريه وجود النسخ وذلك مثل نسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته بالاثنين ونسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى التوجه إلى الكعبة ونسخ صوم عاشوراء برمضان إلى غير ذلك فإن لم يعرف مدة الأشياء كان هذا تعنتًا أو ظنًا ولزوم أن ترفع شريعة من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخًا أيضًا وهذا لا يقوله مسلم وقد قال بعض الرافضة: يجوز البداء على الله تعالى وهذا باطل لأنهم إن أرادوا إثبات ما قلناه أنه يظهر ما كان خافيًا عنه فهو كقوله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ وإن أرادوا تبديل العبادة والفروض فهذا لا ننكره وليس من البداء فى شىء.

ومما يتصل بهذه المسألة فصلان:

أحدهما: أنه يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأييد وعند بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا فى خطاب مطلق، وأما إذا قيد فلا يجوز نسخه[1]، وزعموا أن ذلك لا يؤدى إلى البداء الذى ذكرناه وعندنا يجوز النسخ فى هذه الصورة أيضًا ولا يكون البداء وقد ذكرنا طرفًا منه فى المسألة الأولى.

بيينة: أنه إذا جاز أن يقال: لازم غريمك أبداً ويريد إلى وقت القضاء جاز أن يقال: فعل كذا أبداً ويراد إلى وقت النسخ يدل عليه أنه إذا جاز ذكر الكل والجميع فى الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص جاز أن يذكر أبداً فى الزمان ولا يمنع ذلك النسخ. ولأنه إذا جاز أن يفيد الخطاب بالتأبيد ثم يكون معناه ما لم يعجز المخاطب عن الفعل لمرض وغيره جاز أن يفيد التأبيد ويكون معناه: افعلوا أبداً ما لم أنسخه عنكم.

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٩٢) المحصول (١/ ٥٤٩)، المعتمد (١/ ٣٨٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٧٩ ، ٨٠).

والفصل الثانى: وهو أن النسخ جائز وإن لم يشعر عند التكليف بالنسخ وقال المتكلمين: لا يجوز ما لم يشعر عند الخطاب بالنسخ وزعموا أنه إذا لم يشعر بالنسخ يؤدى إلى الإلباس وعندنا هذا ليس بشرط وترك الإشعار لا يؤدى إلى ما ذكروه والدليل عليه أن عامة ما وجد من الناسخ والمنسوخ فى شريعتنا لم يعرف فى ذلك إشعار ومن ادعى معرفة ذلك للصحابة ابتداء التكليف يكون مباهتًا قطعًا ولأن الإشعار بالنسخ لأى معنى يجب وأى حاجة وقعت إلى ذلك وإذا اعتقد المخاطب أن الله تعالى يأمر بما شاء واعتقد أنه يجوز أن يكون فعله للشيء مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت فكيف يقع له الحاجة إلى الإشعار الذى ذكروه يدل عليه أنه لو وجب الإشعار بما يزيل الأمر من النسخ لوجب الإشعار بما يحدث من الأمراض المسقطة للأمر وحين لم يجب الإشعار فى تلك الصورة كذلك فى النسخ لأنها فى المعنى واحد وقد ظهر الجواب عما قالوه من فصل الإلباس فيما قلناه والله أعلم.

فصل: إذا عرفنا معنى النسخ وجوازه سنذكر ما يجوز نسخه وما لا يجوز فنقول: إن النسخ لا يجوز إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد مثل التوحيد وصفات الله عز وجل فلا يصح فيه النسخ وعبر بعضهم عن هذا فقال إن النسخ لا يقع فى موجبات العقول وإنما يقع فى مجوزات العقول[1] ولذلك قال النبى ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[2] وذلك أن الحياء غريزة فى الإنسان محمودة حسنة فى العقول وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجز أن يتناسخه الأديان والشرائع فكان ذلك مستمر فى الشرائع على وجه واحد باقيًا ما بقى التكليف وفى هذا كلام كثير ومرجعه إلى الكلام ولا حاجة بنا إليه ومما لا يجوز النسخ فيه ما أخبر الله تعالى من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة وكذلك ما أخبر من الكوائن فى المستقبل من خروج الدجال وغيرذلك لا يجوز فيه النسخ وجوز بعض الأشعرية نسخ الخبر فى المستقبل ويمنع من ذلك فى الماضى وأجاز قوم نسخ الأخبار فى الماضى والمستقبل جميعًا[3].

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٥٧) نهاية السول (٢,٥٧٥)، المحصول (١/٥٤٨) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٨١).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) نهاية السول (٢/٥٧٦، ٥٧٧) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٥٧)، المحصول (١/٥٤٨) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٥٦).

والصحيح: أنه لا يجوز النسخ فى الأخبار بوجه ما لأنه يؤدى إلى دخول الكذب فى أخبار الله تعالى وأخبار الرسول ﷺ وذلك لا يجوز فإن قال قائل: ما قولكم فى الأخبار الواردة فى الوعيد لمرتكبى الكبائر؟ قلنا: يجوز العفو عنها، قالوا: فهذا نسخ، قلنا: هذا ليس بنسخ إنما هو من باب التكرم والعدول عن المتوعد بالفضل وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد إمضاءه ولا يعد ذلك خلفًا بل يعد عفوًا وكرمًا. وقال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد حين تكلما فى هذا: إنك رجل أعجمى القلب، إن العرب تعد الانصراف عن الوعيد كرمًا والانصراف عن الوعد لؤمًا، وأنشد:

وإنى إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

وقال الأصمعى: ما سمعت أعرابيًا يقول: سبحان من إذا وعد وفى وإذا أوعد عفى. وقال بعض أصحابنا: إن وقوع العفو عن المذنبين مع أن الوعيد إنما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض فإن الله تعالى قال: ﴿ومن قتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم﴾، وقال تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها﴾، وقال تعالى: ﴿ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفًا لقتال أو متحيزًا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم﴾ [الأنفال:١٦] إلى أمثال هذا، وقال تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ [الرعد:٦]، وقال فى موضع آخر: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:١١٦] وأمثال ذلك فكانت الآيات المتقدمة مرتبة على هذا والآيات المشتبه فيها مضمرة وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر مثل قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة:١٢٨] فنسخه جائز فى قول الأكثرين ومنع منه من أصحاب الشافعى أبو بكر الدقاق فعلق الحكم بالخبر على معنى الأمر. وهذا فاسد لأن الأمر بلفظ الخبر يجرى على حكم الأمر من وجهين:

أحدهما: اختصاص الأمر بالإلزام والخبر بالإعلام.

والثانى: اختصاص الخبر بالماضى والأمر بالمستقبل فلما تعلق بما ورد من الأمر بلفظ الخبر حكم الأمر دون الخبر من هذين الوجهين كذلك حكم النسخ ولأنه أمر وضح نسخه كسائر الأوامر وما لا يجوز نسخه بالإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله ﷺ والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ وكما لا يجوز الإجماع بنسخه فلا يكون ناسخًا أيضًا[1]. لأن الإجماع لما كان ينعقد بعد زمان النبى ﷺ لم يتصور أن ينسخ ما

(١) انظر نهاية السول (٢/٥٨٩) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٢٦، ٢٢٩)، المعتمد (١/ ٤٠٠) =

كان من الشرعيات فى زمانه ولأن الأمة لا تجتمع على مثل هذا لأنه يكون اجتماعًا على ضلالة وقد أخبر النبى ﷺ أنهم لا يجتمعون على الضلالة.

فإن قيل: قد نسختم خبر الواحد بالإجماع وهو الخبر الذى روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من غسل ميتًا فليغتسل ومن مسه فليتوضأ»[1].

قلنا: إنما استدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه فصار منسوخًا بغير الإجماع لا بالإجماع فصار الإجماع فى هذا الموضع دليلاً عن النسخ ولم يقع به النسخ وأما نسخ الإجماع بالإجماع فمثل أن يجمع الصحابة فى حكم على قولين ثم يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما فيكون الصحابة مجمعة على جواز الاجتهاد فيها والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها.

وفى هذه المسألة قولان للشافعى على ما سنبينه فى مسائل الإجماع وعلى القول الذى يجوز صحة الإجماع لا يكون نسخًا كما تقدم لأن الصحابة وإن سوغوا الاجتهاد ولكن إنما سوغوا إذا لم يمنع منه مانع كما سوغوا الاجتهاد من صحابى عن حضرة الرسول صلوات الله وسلامه عليه فكان منع الاجتهاد فى إجماع التابعين لهذه العلة لا أنه منسوخ.

وأما دليل الخطاب فيجوز نسخ موجبه ولا يجوز النسخ بموجبه لأن النسخ أقوى من دليله.

وأما النسخ بفحوى الخطاب فهو جائز لأنه مثل النطق وأقوى منه[2]، وقد جعل الشافعى فحوى الخطاب فى قوله عز وجل: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ مع تحريم الضرب قياسًا على التأفيف فعلى قوله لا يصح النسخ به لأن القياس لا يجوز به نسخ النص.

وأما نسخ الفحوى فإن توجه النسخ إلى النطق كان نسخًا له ولفحواه ولمفهومه، وإن توجه النسخ إلى الفحوى والمفهوم فقد اختلفوا فى جوازه مع إبقاء نطقه فجوزه أكثر المتكلمين كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ويمنع من ذلك أكثر الفقهاء لأن

= روضة الناظر (٨٠) تيسير التحرير (٣/٢٠٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٦٦) المحصول (١/٥٥٩).

(١) أخرجه أبو داود: الجنائز (٣/١٩٧) ح (٣١٦١)، وأحمد: المسند (٢/٥٩٨) ح (٩٨٧٦)، بلفظ: «من غسل ميتًا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ».

(٢) انظر نهاية السول (٢/٥٩٦، ٥٩٧) المعتمد (٤٠٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٣٥) المحصول (١/٥٦٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧١).

ثبوت نطقه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى والمفهوم مع بقاء موجبه[١].

كما لا يجوز نسخ القياس مع بقاء أصله.

وأما الحكم الذى ثبت بالقياس فنسخ أصله يوجب نسخه فى قول الشافعى وجمهور الفقهاء، وقال بعض أصحاب أبى حنيفة: يكون حكم القياس بعد نسخ أصله ثابتًا فى فروعه، وهذا لا يصح لأن زوال الموجب يقتضى زوال الموجب ولأن ما ثبت تابعًا لغيره يزول بزواله لأن المتبوع أصل والتابع فرع ولا يصح بقاء الفرع مع زوال أصله، لأنه إذا بقى لا يكون فرعًا.

وأما نسخ القياس مع بقاء أصله فعلى وجهين وهو مثل ما إذا نسخ الأصل هل يكون ذلك نسخًا للقياس؟ على وجهين أيضًا وصورته وهو إن ثبت الحكم فى عين بعلة وقيس عليها غيرها ثم نسخ الحكم فى تلك العين المقيس عليها والأصح أن يبطل الحكم فى الفروع لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم فى الأصل بطل فى الفرع.

وأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن القياس مستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص. وقد ذهب بعض أصحاب الشافعى إلى جواز النسخ بالقياس الجارى فى أخبار الآحاد[٢] والأصح هو الأول لما ذكرنا ولأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه نص فإذا كان نص يخالف القياس لم يكن للقياس حكم فلا يجوز النسخ به.

* * *

فصل: قد ذكرنا بعض ما يجوز النسخ به وسنبين الباقى بعد ذلك وفيه كلام كثير ومسائل من الخلاف كبار، ونذكر الآن وجوه النسخ فنقول:

الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام:

أحدها: ما نسخ حكمه وبقى رسمه كنسخ آية الوصية فى الوالدين والأقربين بآية المواريث ﴿يوصيكم الله فى أولادكم﴾ [النساء:١١] الآية. ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر

---

(١) انظر نهاية السول (٢/٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠) المعتمد (٤٠٤) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٣٧) المحصول (١/٥٦٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧١، ٧٢) تيسير التحرير (٣/٢١٤).

(٢) نهاية السول (٥٩٤، ٥٩٥) المعتمد (١/٤٠٢) ، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٣٨، ٣٩) المحصول (١/٥٦١، ٥٦٢) ، تيسير التحرير (٣/٢١٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧٤).

وعشراً فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الثانى: ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بشهر رمضان فالمنسوخ مرفوع الرسم والحكم، والناسخ ثابت الرسم والحكم.

والقسم الثالث: ما نسخ حكمه وبقى رسمه ورفع رسم الناسخ وبقى حكمه، كقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن فى البيوت﴾ لأنه نسخ بقوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله» وقال عمر رضى الله عنه كنا نقرؤها على عهد رسول الله ﷺ ولولا أن يقال زاد عمر فى كتاب الله لأثبتها فيه والمنسوخ باقى التلاوة مرفوع الحكم والناسخ مرفوع التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقى حكمه كالمروى عن عائشة رضى الله عنها قالت: «كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس رضعات معلومات فتوفى رسول الله ﷺ وهو ما يتلى فى القرآن»(١) يعنى أنه يتلى حكمه دون لفظه وكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم والناسخ مرفوع التلاوة باقى الحكم ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه(٢)؛ لأنه يؤدى أحدهما إلى أن ينفى الدليل ولا مدلول والآخر يؤدى إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز لأن التلاوة والحكم فى الحقيقة شيئان مختلفان فجاز نسخ أحدهما وتبقية الآخر كالعبادتين يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر.

والقسم الخامس: ما نسخ رسمه أو حكمه ولا يعلم الذى نسخه كالمروى أنه كان فى القرآن لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثًا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب. كما رواه أنس فى أصحاب بئر معونة وهم القراء الذين قتلوا ببئر معونة قال أنس: كنا نقرأ: (بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضى علينا

---

(١) أخرجه مسلم: الرضاع (٢/ ١٠٧٥) ح (٢٤/ ١٤٥٢)، ومالك فى الموطأ: الرضاع (٢/ ٦٠٨) ح (١٧).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣) المحصول (١/ ٥٤٦، ٥٤٧)، نهاية السول (٢/ ٥٧٢، ٥٧٣) المعتمد (١/ ٣٨٦)، تيسير التحرير (٣/ ٢٠٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٥٣).

وأرضانا)[1].

وهذا القسم فى معنى النسخ وليس بنسخ حقيقة ولا يدخل فى حد النسخ.

وقد روى أن رجلاً قام فى الليل ليقرأ سورة فلم يقدر عليها فسأل رسول الله ﷺ فقال: رفعت البارحة وقيل إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة فنسخ منها ما زاد على الموجود.

والقسم السادس: ناسخ صار منسوخًا وليس منهما لفظ متلو كالتوارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة ثم نسخ التوارث بالهجرة وهذا داخل فى أقسام النسخ أيضًا من وجه ذكر هذه الأقسام الستة القاضى الماوردى. وعندى أن القسمين الآخرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ.

* * *

فصل آخر: فى بيان وجوه النسخ:

وهو معرفة حكمه فنقول: أحكامه مشتملة على ستة أضرب:

أحدها: أن ينسخ الحكم بمثله فى التخفيف والتغليظ[2]، مثل: نسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة.

والضرب الثانى: نسخ الحكم إلى ما هو أخف منه مثل: نسخ العدة حولاً كاملاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً.

والضرب الثالث من النسخ: أن ينسخ الحكم بما هو أغلظ منه فقد منع منه قوم أهل الظاهر وذكره ابن داود وصار إليه. فقال بعضهم: منع بالعقل لما فيه من التنفير، وقال بعضهم: منع منه بالشرع لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة:١٨٥] واحتج محمد بن داود بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] ونحن ندل على جوازه بالعقل والشرع جميعًا. أما من حيث العقل: فإن الناس فى أصل التكليف على قولين، منهم من بناه على مشيئة الله تعالى

---

(١) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/ ٢٠٩) ح (٣٠٦٤) ومسلم: المساجد (١/ ٤٦٨) (٢٩٧/ ٦٧٧) وأحمد: المسند (٣/ ١٣٤) ح (١٢٠٧٠).

(٢) انظر المحصول (١/ ٥٤٦) نهاية السول (٢/ ٥٦٩) المعتمد (١/ ٣٨٥)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٩٦، ١٩٧) تيسير التحرير (٣/ ١٩٧)، روضة الناظر (٧٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٥١).

وعلى هذا لا يمتنع نسخ الأخف بالأثقل كما لا يمتنع نسخ الأثقل بالأخف، ومنهم من اعتبر فيه الأصلح وعلى هذا لا يمتنع أن يكون من المصلحة نسخه بالأخف تارة وبالأثقل أخرى. وأما الشرع فنقول: نسخ الأخف بالأثقل قد وجد فى الشرع، ألا ترى أن الله وضع القتال فى أول الإسلام ثم نسخه بفرض القتال ونسخ الإمساك فى الزنا بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان ولأن الأثقل يكون أكثر ثوابًا على ما قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها: «إنما أجرك على قدر تعبك»[(١)] فيكون نسخ الأخف بالأغلظ تعريض المكلف للثواب الكبير وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل، وأما قوله: ﴿**نأت بخير منها أو مثلها**﴾ فمعنى ذلك نأت بما هو أنفع لكم وأعود عليكم، وقد تكون الفائدة فيما هو الأثقل واستقام معنى الآية على هذا.

والضرب الرابع: أن ينسخ التخيير بين أمرين بانختام أحدهما كالذى فى صدر الإسلام من التخيير فى صيام رمضان بعد الفدية والصيام بقوله: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية**﴾ [البقرة:١٨٤] الآية ثم نسخ التخيير بانختام الصيام بقوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة:١٨٥]، وفى هذا دليل أيضًا على جواز نسخ الأخف بالأغلظ لأن انختام الصوم أغلظ من التخيير.

والضرب الخامس: نسخ الوجوب بالإباحة والإباحة بالوجوب كنسخ تحريم الأكل والمباشرة بعد النوم فى ليل الصيام بإباحته بقوله تعالى: ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم**﴾ [البقرة:١٨٧] وأما نسخ الإباحة بالوجوب كنسخ النهى عن القتال بإباحته ثم إباحته بوجوبه، وقد نسخ الواجب إلى الندب مثل قيام الليل نسخ إيجابه إلى الندب.

والضرب السادس: أن يكون النسخ إلى غير بدل وهو جائز عند الجمهور ومنعت منه طائفة من أهل الظاهر[(٢)] لقوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾ [البقرة:١٠٦]، والدليل على جواز ذلك السمع والمعقول، أما السمع فلوجود ذلك. ألا ترى أن نسخ إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ إلى غير بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحى إلى غير بدل ومن حيث المعقول فلأنه إن كان بالمشيئة فيجوز أن يشاء نسخه إلى بدل ويجوز أن يشاء نسخه لا إلى بدل، وإن كان الاعتبار

---

(١) أخرجه البخارى: العمرة (٣/ ٧١٤) ح (١٧٨٧)، ومسلم: الحج (٢/ ٨٧٦) ح (١٢٦/ ١٢١١).

(٢) انظر المحصول (١/ ٥٤٦) المعتمد (١/ ٣٨٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٩٥) تيسير التحرير (٣/ ١٩٧)، روضة الناظر (٧٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٥٠).

بالمصلحة فيجوز أن تكون المصلحة فى نسخ الشىء إلى بدل ورفع الواجب لا إلى بدل ولأنه إذا جاز أن يسقط بالعذر إلى بدل وغير بدل جاز أن يسقط بالنسخ إلى بدل وغير بدل. وأما الآية، قلنا: الآية محمولة على النسخ إلى بدل ثم وصفه أن يكون مثل الأول أو خيراً منه فهذا إتمام هذه الأضرب فإن نسخت صفة من صفات العبادات كالصلاة ينسخ منها استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة فقد اختلفوا أنه هل يكون نسخًا بجميع العبادة؟ فجعله أهل العراق نسخًا بجميعها وجعلوا فرضها مبتدأ بالأمر الثانى دون الأول لارتفاع الأول بزوال شرطه فتكون الصلاة إلى بيت المقدس منسوخة بالصلاة إلى الكعبة، والصحيح وهو الذى عليه جمهور أصحاب الشافعى بأن فرضها باق دون نسخ صفتها ولأن النسخ يكون مقصوراً على الصفة ولا يتعدى إلى الأصل لأن النسخ لا يتعدى من محله إلى غير محله فعلى هذا تكون الصلاة إلى بيت المقدس محولة إلى الكعبة ومن حيث التوجه فحسب، وأما جواز أصل الصلاة بعد تحويلها إلى الكعبة إنما هو بالخطاب الثابت قبل النسخ.

* * *

فصل: ونتكلم الآن فى أوقات النسخ:

فنقول: **أوقات النسخ على ثلاثة أضرب**: ضرب يجوز فيه النسخ، وضرب لا يجوز فيه النسخ، وضرب اختلفوا فيه.

أما الضرب الأول: وهو الذى يجوز فيه النسخ وهو بعد العلم بالمنسوخ وبعد العمل به فيجوز نسخه سواء عمل به جميع الأمة أو بعض الأمة فالأول مثل: استقبال القبلة، والثانى مثل فرض الصدقة فى مناجاة الرسول ﷺ فإنه روى أنه عمل به على بن أبى طالب رضى الله عنه وحده.

وأما الضرب الثانى: فهو النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه فلا يجوز نسخه لأن النسخ يكون فيما استقر فرضه ليخرج به عن البداء والنسخ قبل العلم بالمنسوخ يؤدى إلى البداء لأنه يصير كما لو قال: افعل ولا تفعل وهذا يقبح، ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح فإذا كان منفصلاً يقبح أيضًا، فإن قيل: أليس روى أن الله تعالى فرض خمسين صلاة ليلة المعراج ثم إنه نسخه قبل أن تعمل به الأمة، والقصة ثابتة فى تردد النبى ﷺ ومسألة التخفيف وحث موسى إياه على ذلك. قلنا: قد كان الرسول ﷺ عالمًا بذلك واعتقد وجوبه فقد نسخ بعد العلم بوجوبه واعتقاده.

والضرب الثالث: وهو النسخ بعد العلم به واعتقاد وجوبه قبل العمل به وقبل وقت عمله فقد اختلفوا فى ذلك على ما سنبين.

***

مسألة: يجوز عندنا نسخ الشىء قبل وقت فعله.

وقال أبو بكر الصيرفى: لا يجوز، وهو قول المعتزلة، ولأصحاب أبى حنيفة فى ذلك خلاف، وذهب أكثرهم إلى أنه لا يجوز، وذهب بعضهم إلى جوازه[1]، والمسألة تدور على أنهم يقولون: مثل هذا النسخ يدل على البداء، وعندنا لا يدل على ذلك، وأما أكثرهم فقد تعلقوا بهذا الحرف وقالوا: نسخ الشىء قبل وقت فعله يؤدى إلى البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى، والدليل على أنه يؤدى إلى البداء أن الله عز وجل إذا قال لنا فى صبيحة يوم: صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر: لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة، كان الأمر والنهى متناولاً فعلاً واحداً على وجه واحد فى وقت واحد وقد صدر من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفى تناول النهى لما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر القبيح والنهى عن الحسن، وهذا لأن أمر الحكيم يدل على حسن المأمور به، ونهيه يدل على قبح المنهى عنه، فأما إذا أمر بفعل فى وقت من الأوقات دل ذلك على حسنه. فإذا نهانا عنه كان نهيًا عما هو حسن والنهى عن الحسن قبيح كما أن الأمر بالقبيح قبيح، وذلك لا يجوز توهمه على الله سبحانه وتعالى، وهذا دليل المتكلمين ولأن الأمر لا بد له من فائدة وإذا جوزنا النسخ على ما قلتم سقطت فائدة الأمر، قالوا: فلا يجوز أن يقال قد أفاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل، وإذا أفاد هذا سقط صفة البداء عن النسخ لأن المسألة مصورة فيما إذا كان النهى يتناول غير ما أمر به والأمر طلب الفعل، وإذا جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للأمر فائدة فيما وضع الأمر له، فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الأمر بموضوع لهما.

ببينة: أنه على ما قلتم يصير كأن الله تعالى قال: اعزموا واعتقدوا، وقوله: افعلوا ليس بعبادة عنه لا لغة ولا شرعًا ولا حقيقة ولا مجازاً فصار الأمر أمراً بالفعل لا بغيره

---

(١) انظر المحصول (١/ ٥٤١) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٧٩، ١٨٠) روضة الناظر (٧١) تيسير التحرير (٣/ ١٨٨) المعتمد (٣٧٥)، نهاية السول (٢/ ٥٦٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٤٦).

فقبل وقت الفعل إذا نسخ يؤدى إلى ما ذكرناه ويؤدى إلى سقوط الفائدة عن الأمر وأيضًا فإنه لا بد أن يكون فى الأمر بالعزم والأمر بالاعتقاد فائدة، ولا فائدة فى ذلك إذا لم يجب المعزوم عليه أو سقط عنه وحله قبل وقته، فإن قلتم: إن الفائدة اختيار المكلف فهذا لا يصح لأن حقيقة الإخبار إنما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة وأيضًا فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب.

دليل آخر: لهم وهو أن المراد من الأمر هو الابتلاء بالامتثال، والابتلاء بالفعل إنما يوجد عند إدراك وقت الفعل، وأما قبل إدراك وقت الفعل فكيف يتصور الابتلاء بالفعل. فإن قلتم: إن الابتلاء باعتقاد الوجوب، فقد ذكرنا أن الأمر بالفعل لا باعتقاد الفعل وقبوله، والدليل عليه أن فى أوامر العباد يكون المراد بها تحصيل للفعل كذلك فى أوامر الشرع يدل عليه أن بمجرد الأمر يجب تحصيل الفعل بغير بيان يقترن به ولو كان يحتمل الفعل ويحتمل اعتقاد الفعل لما وجب تحصيل الفعل من غير بيان لأن المحتمل لا يوجب شيئًا وهذا استدلال القاضى أبى زيد لهم والمعتمد هو الأول، وأما دلائلنا فى المسألة نستدل أولاً بالوجود والدليل على وجود مثل هذا النسخ قصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح ابنه بدليل قوله تعالى: **﴿إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾** [الصافات:١٠٢] وقوله: **﴿ما تؤمر﴾** دليل على أنه كان مأموراً بذبح الولد ثم نسخه قبل أن يفعله وفداه بذبح عظيم، فإن قيل: إن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح الولد الذى هو قطع الحلقوم وفرى الأوداج، وإنما أمر بمعالجة الفعل الذى هو حكاية الذبح، فإنه روى أنه كان يقطع ويلتئم بقدرة الله تعالى بدليل أن الله تعالى قال: **﴿قد صدقت الرؤيا﴾** [الصافات:١٠٥] ومنهم من قال: كان مأموراً بمقدمات الذبح لا بنفس الذبح، قالوا: وعلى الجملة لم يكن مأموراً بأكثر مما فعل بدليل ما تلونا من قوله تعالى: **﴿قد صدقت الرؤيا﴾** [الصافات:١٠٥]. قلنا: هذا التأويل الذى قلتم خلاف ما يقتضيه لفظ الكتاب حقيقة لأن الذبح فى اللغة هو الشق. قال الشاعر:

كان بين فكها والفك فارة بمسك ذبحت فى شك

أى شقت فدل أن الأمر تناول الفعل الذى هو شق الذبح يدل عليه لو كان الأمر على ما زعموه لم يكن لقوله: **﴿وفديناه بذبح عظيم﴾** [الصافات:١٠٧] معنى لأن الفداء لا معنى له من حصول الفعل المأمور به فإن الفداء اسم للذى أقيم مقام الشىء المفدى ولم

يكن أيضًا لقـوله: ﴿ستـجدنى إن شاء الله مـن الصابرين﴾ [الصافات:١٠٢]، ولا لقوله: ﴿إن هذا لهو الـبلاء المبين﴾ [الصافات:١٠٦] وجه لأن معـالجته مقدمـات الذبح مع علمه بالسلامـة لا يبلغ المبلغ الذى يقتـضى هذا القول فى عظم الامـتحان فـدل أن الله تعالى أمره بحقيقة الذبح ثم منَّ عليه ونسخه قبل أن يفعل، وأما قوله: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [الصافات:١٠٥] فمعناه والله أعلم أزمـعت التصديق واعتقـدت الفعل وأردت فعله إلا أن الله تبـارك وتعالى أعـفاك عنه وأبقى عليك ولدك إنعـامًا ومِنَّةً يدل عليـه قصة المـعراج وفرض الرب عز اسمـه خمسين صلاة ونسخها بخمس صلوات قـبل الفعل. فإن قالوا: إن هذا الخبر واحد. قلنا: قـد تلقته الأمة بالقبول وهو من قبـيل التواتر على ما سبق، وقد ذكـرنا كلامهم على هذا وأجـبنا عنه، وعلى ذلك الجواب تسـتقيم الحـجة فى هذه المسألة. وأيضًا فإن الله تعالى أمر بالصدقة قـدام نجوى النبى ﷺ ونسخه قبل فعله وهم يقولون: إن وقت الفـعل قد كان حضـر بدليل ما روى أن عليًا رضى الله عنه استـعمله ويدل عليه أن النبى ﷺ صالح قريشًا عام الحديبـية وكان فيما شرطوه فى الصلح أن يرد عليهم من جـاء من المسلمين منهم رجلاً كـان أو امرأة[(١)]. ثم نسخ الله تعـالى ذلك فى النساء بقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مـؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلـون لهن﴾ [الممتحنة:١٠] ويدل عليـه أن النبى ﷺ قـال فى فـتح مكة: «وإنما أحلت لى ساعة من نهار»[(٢)] يعنى أحل القتال بمكة ثم قد اشتهرت الأخبار أن النبى ﷺ منع من القتال فيها وكان ذلك قبل وقت الفـعل والمعتمد هو خبر إبراهيم عليه السلام[(٣)] وخبر المعراج على الوجه الذى قدمناه ويمكن أن يتعلق بظاهر قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد:٣٩] وأما دليلنا من جهة المعقول، هو أن الدليل لما قام على حسن النسـخ على الجملة فلا فرق بين أن ينسخ قبل وقـت الفعل أو بعد وقت الفعل لأنه يجوز أن يكون المراد بالأمر هو اعتقـاد الوجوب والعزم على الفعل إذا حضر وقته ويـكون الله تعالى قد ابتلى عبـاده بهذا القدر وهو ابتلاء صـحيح لأن الإيمان رأس

(١) أخرجه البخارى: الصلح (٥/٣٥٨) ح (٢٧٠٠) ومسلم:الجهاد (٣/ ١٤١٠) ح (٩٢/ ١٧٨٣).

(٢) أخرجه البخـارى: الصيد (٤/٥٥) ح (١٨٣٣)، ومسلم: الحج (٢/ ٩٨٨) ح (٤٤٧/ ١٣٥٥)، وأبو داود: المناسك (٢/ ٢١٨) ح (٢٠١٧) والترمذى: الديات (٤/ ٢١) ح (١٤٠٦).

(٣) أخـرجه البـخارى: أحـاديث الأنبـياء (٦/ ٤٦٩) ح (٣٣٦٧) ، ومسلم: الحج (٢/ ٩٩٣) ح (٤٦٢/ ١٣٦٥).

الطاعات فيجوز أن يكون الله تعالى ابتلى عباده بقبول هذه العبادة إيمانًا.

بينة: أن الاعتقاد أحد موجبى الأمر فيجوز أن يقع القصد إليه فى الأمر. الا ترى أنه لو قال لنا: صلوا ركعتين إذا زالت الشمس إن لم أرفع الأمر عنكم قبله كان هذا سائغًا فى العقول غير مستحيل، كذلك إذا أبهم وأراد ذلك ورفعه قبل وقت فعله كان مستحيلاً أيضًا يدل عليه أن الأمر كما يسقط عن المأمور بنسخه عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلاً أن يؤمر بالشىء ثم لا يصل إلى فعله بموت يقطعه عنه أو عجز يحول بينه وبينه وقد يؤمر. قلنا: إذا اعتبرتم هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخه تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية، كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

بينة: أنه غير مستبعد فى قضايا العقول أن يكون صلاح عبده فى أمره بشىء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه فى غيره.

وأما قولهم: إنه لا يحسن أن يصل النهى بالأمر. فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر فائدة وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما بعد الفعل والله أعلم.

[مسألة]:[(١)] اعلم أن المسلم يقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه ثم يقتل قبل أن يصل إليه أو تصيبه آفة تحول دون قصده فإذا جازت هذه الصورة وهذه العوارض المانعة من الفعل جاز أيضًا عارض النسخ يدل عليه أن الخصوم فى هذه المسألة وافقونا أنه يجوز أن يأمر الله تعالى بمواصلة الفعل سنةً ثم ينسخه عنا بعد أشهر فكذلك يجوز أن ينسخه أيضًا قبل ابتداء شىء من الفعل لأن جميع ذلك نسخ قبل وقت الفعل فإن قيل بالنسخ تبين أنه لم يعنى بالسنة جميعها وإن لم يكن أراد الفعل إلا فى بعض السنة وكان النسخ بيانًا للمراد بالخطاب وصار النهى متناولاً غير ما يتناوله الأمر ويجاب عنه، فيقال يقيد الأمر بالفعل بالسنة والسنة وقت معلوم الأول والآخر يمنع أن يكون المراد بعض السنة أما الجواب عن كلامهم، أما الأول قولهم: إن هذا يؤدى إلى البداء لأن البداء أن يظهر له شىء كان خافيًا عليه وفى هذا الموضع لا يوجد هذا إنما أمر الله تعالى ليبتلى بالقبول واعتقاد الوجوب ثم نسخه عنهم وهذا لأن القبول واعتقاد الفعل مقصود لا محالة والابتلاء به

(١) بياض فى الأصل.

صحيح، وقد قلنا إنه أحد موجبى الأمر لأن قبول الأمر واعتقاد وجوب الأمر كان بالأمر قطعًا، فأما قولهم إن الأمر طلب الفعل، قلنا: صحيح فى أوامر العباد فإنه لا يتناول إلا طلب الفعل، فأما فى أوامر الله تعالى فإن الإيمان والقبول رأس العبادات ولا بد أن ذلك موجبًا للأمر بدليل أنه لو فعل الشىء ولم يعتقد وجوبه لا يصح، وهذا لأن أمر العباد لا يكون بطريق الابتلاء إنما يكون بجر النفع، والنفع يحصل بالفعل لا بالقبول، فأما أوامر الله تعالى للابتلاء وليس لجر النفع لأن الله تعالى غنى على الحقيقة عن الخليقة فإن قالوا كلاهما مقصودان قلنا: بلى من حيث الظاهر هما مقصودان ولكن بالنسخ تبين لنا أن المراد كان من الأمر هو الابتلاء بالقبول والاعتقاد كما أنه إذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الأمر مطلقًا، يتبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة، أو مدة الحكم كانت مقصورة على هذا الزمان وإن كان مطلق الأمر يتناول الأزمنة كلها حتى لو لم يرد النسخ وجب الفعل فى الأزمنة بقضية الأمر وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن كلامهم الثانى.

وأما قولهم إن الأمر يدل على حسن المأمور والنهى على قبحه فجواز مثل هذا النسخ يدل على التناقض أو يؤدى إلى أن ينهى عما هو حسن أو يأمر بما هو قبيح وربما يزيدون على هذا فيقولون إن الله تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو صلاح للعباد فالأمر من الله تعالى يدل على أن المأمور به صلاح المأمورين وإذا كان صلاحًا لهم لم يجز أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه.

والجواب أن عندنا الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، فإذا أمرنا بالشىء فبالأمر عرفنا حسنه وإذا نهانا عنه زال المقيد لحسنه فزال حسنه وكذلك النهى يدل على قبح الشىء فإذا ارتفع النهى ارتفع قبحه فعلى هذا لا تناقض ولم يوجد النهى عن الحسن ولا الأمر بالقبيح، وأما الذى ذكروا أن الله تعالى يأمر بمصالح العباد قلنا إذا اعتبرتم هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخه تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

بيينة: أنه غير مستبعد فى قضايا العقول أن يكون صلاح عبده فى أمره بشىء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه فى غيره وإنما قولهم أنه لا يحسن أن يصل النهى بالأمر فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر

فائدة، وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما يعد الفعل والله أعلم.

فصل: اعلم أن هذا الفصل يشتمل على دلائل النسخ، فنقول: إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان فلا يخلو إما أن يمكن استعمالهما ولا يتنافى اجتماعهما وذلك أن يكون أحدهما الأعم من الآخر، والآخر أخص فيقضي بالأخص على الأعم فيستثنى منه كقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة﴾ [البقرة:٢٢١] لما قابل عموم هذه الآية خصوص قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ [المائدة:٥] قضى بخصوص هذه الآية على عموم تلك الآية فصار كقوله: ولا تنكحوا المشركات إلا الكتابيات، وفي هذا النوع أن تساوى الآيتان في العموم والخصوص ويمكن أن نخص كل واحدة من الآيتين بالأخرى، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ [النساء:٢٣] وقد قابلها قوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون:٦] ويجوز أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصوصة بالأخرى فيحرم الجمع بين الأختين إلا بملك اليمين ويحل ملك اليمين إلا الجمع بين الأختين فتتكافأ الآيتين في الجواز ووجب الرجوع إلى دليل موجب تخصيص إحداهما بالأخرى ولذلك قال عثمان رضي الله عنه أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى والجملة في هذا الضرب من التعارض أنه إذا أمكن استعمال الآيتين أو تخصيص إحداهما بالأخرى يصار إلى الاستعمال والتخصيص إلا أن يقوم دليل على النسخ فيعدل بالتعليل عن التخصيص إلى النسخ وهذا كآية الوصايا، وآية المواريث قد كان يمكن استعمالهما من غير نسخ لكن قد روى عن الصحابة أنهم قالوا قد نسخت آية المواريث آية الوصية، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»[1] فعدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ، وكان طاوس من بين التابعين يجمع بين الآيتين ولا يثبت النسخ هكذا أورده بعض أصحابنا وفيه نظر وتأمل.

---

(١) أخرجه أبو داود: الوصايا (٣/١١٣) ح (٢٨٧٠)، والترمذي: الوصايا (٤/٤٣٣) ح (٢١٢٠)، والنسائي: الوصايا (٦/٢٠٧) (باب إبطال الوصية للوارث)، وابن ماجه: الوصايا (٢/٩٠٥) ح (٢٧١٣)، وأحمد: المسند (٤/٢٢٩) ح (١٧٦٨٠)، انظر تلخيص الحبير (٣/١٠٦) ح (٩).

وأما الوجه الثانى من تقابل الدليلين واجتماع الحكمين فهو أن لا يمكن استعمالهما ويكون بينهما تناقض فنعلم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فيرجع إلى دلائل النسخ فيستدل بها على الناسخ فى إثباته وعلى المنسوخ فى نفيه، وأحد دلائله أن يعرف تقدم أحد الحكمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخًا والمتأخر ناسخًا والمراد منه أن يكون متقدمًا فى التنزيل دون التلاوة[1]. فإن قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾ [البقرة:٢٣٤] ناسخ لقوله تعالى: ﴿متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ [البقرة:٢٤٠] وهو متقدم عليه فى التلاوة ومتأخر عنه فى التنزيل، وقد عدل فى كثير من القرآن بترتيب التلاوة عن ترتيب التنزيل بل بحسب ما أمر الله عز وجل لمصلحة استأثر بعلمها.

وقد قيل: إن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى: ﴿واتقوا يومًا ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ [البقرة:٢٨١] وهذه الآية متلوة فى سورة البقرة وهى مقدمة على جميع سور القرآن سوى الفاتحة، وأول سورة نزلت ﴿اقرأ باسم ربك﴾ وهى فى أواخر ما يتلى فى القرآن.

ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر فى التنزيل من أوجه كثيرة:

أحدها: أن يكون فى نظم التلاوة لفظ يدل على النسخ وهذا مثل النسخ الثابت فى آية المصابرة على الجهاد، وقال الله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [الأنفال:٦٥] ثم نسخ هذا وقال: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ [الأنفال:٦٦] نص فى أن المراد بالآية تخفيف ما تقدم تغليظه.

والوجه الثانى: أن يرد لفظ يتضمن التنبيه على النسخ، وذلك كما نسخ الله تعالى ونقد من الإمساك فى البيوت لحد الزنا فى قوله تعالى: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ [النساء:١٥] بجلد المائة فى قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور:٢] لأن قوله تعالى: ﴿أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ [النساء:١٥] تنبيه على عدم الاستدامة فى الإمساك، ولذلك قال النبى ﷺ:

(١) اعلم أنه يعرف المتقدم والمتأخر أما بلفظ النسخ والمنسوخ كما لو قال ﷺ (هذا ناسخ وهذا منسوخ) أو أجمعت الأمة على ذلك وأما بالتاريخ، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٥٩)، تيسير التحرير (٣/ ٢٢٢)، نهاية السول (٢/ ٦٠٧، ٦٠٨) المحصول (٢/ ٥٧١) روضة الناظر (٨١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٨٤، ٨٥).

«خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلاً»[1] الخبر.

والوجه الثالث من دليل النسخ : نص يرد من الرسول ﷺ يصرح بثبوت النسخ[2] مثل قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى وكلوا واشتروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً»[3].

والوجه الرابع من دلائل النسخ: إجماع الصحابة[4] .

وإجماعهم ضربان: إجماع قول وإجماع فعل.

أما إجماعهم على القول مثل قولهم: نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء، ومثل قولهم: نسخت الزكاة سائر الحقوق فى المال.

وأما إجماعهم على الفعل مثل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس.

والوجه الخامس من دلائل النسخ: فعل الرسول ﷺ وفعل الصحابة وفعل الأمة، أما فعل الرسول ﷺ مثل فعله فى حد الزنا فإنه ﷺ رجم ماعز ولم يجلده[5] . وكذلك رجم الغامدية ولم يجلدها[6] . فعلم بهذا أن قوله ﷺ: «الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة»[7] منسوخ.

وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول فى قول الأكثرين من الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول فيكون القول منسوخًا بمثله من القول لكن فعل الرسول ﷺ دليل القول.

وأما فعل الصحابة فيوجد فى قوله ﷺ: «من تصدق علىَّ صدقة فإنا آخذوها وشطر

(١) أخرجه مسلم: الحدود (٣/ ١٣١٦) ح (١٢/ ١٦٩٠)، وأبو داود: الحدود (٤/ ١٤٢) ح (٤٤١٥) والترمذى: الحدود (٤/ ٤١) ح (١٤٣٤).

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٥٩) نهاية السول (٢/ ٦٠٧) روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير (٣/ ٢٢١، ٢٢٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٨٤).

(٣) أخرجه مالك فى الموطأ: الضحايا (٢/ ٤٨٥) ح (٨) والطبرانى فى الكبير (١١/ ٢٥٣) ح (١١٦٥٣).

(٤) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٥٩) نهاية السول (٢/ ٦٠٧)، روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير (٣/ ٢٢١، ٢٢٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٨٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه مسلم: الحدود (٣/ ١٣٢٣) ح (٢٣/ ١٦٩٥)، وأبو داود: الحدود (٤/ ١٥٠) ح (٤٤٤٢) وأحمد: المسند (٥/ ٤٠٨) ح (٢٣٠١٣).

(٧) تقدم تخريجه.

ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لمحمد ولا لآل محمد منها شيء»[1].

وأجمعت الصحابة على ترك استعمال هذا. فدل عدولهم عن استعماله على نسخه. وأما فعل الأمة فقد سبق ذكره.

والوجه السادس من دلائل النسخ: نقل الراوى تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر وذلك أن يروى أن أحدهما شرع بمكة والآخر بالمدينة، أو يروى أن أحدهما شرع عام بدر والآخر شرع عام الفتح أو غير ذلك من الأعوام بعد بدر، فإن وجد هذا فلا بد أن يكون المتأخر ناسخًا للمتقدم. كما روى عن بعض الرواة أنه قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء ما مست النار[2]، وهذا وإن لم يكن على مثال ما قلناه عام كذا وعام كذا فهو على مثال ما قلناه أنه يروى تقدم أحدهما وتأخر الآخر. وقد روى أيضًا من إباحة المتعة ونسخها على ترتيب قد ذكر فى الأخبار. وإن كان راوى المتقدم غير راوى المتأخر ينظر فإن كان المتقدم من أخبار الآحاد والمتأخر من المتواتر كان المتأخر ناسخًا للمتقدم وإن كان المتقدم من أخبار التواتر فلا يصير منسوخًا بالخبر الواحد المتأخر وإن كانا متواترين أو كانا جميعًا من جملة الآحاد فإنه يصير المتأخر ناسخًا للمتقدم ثم الراوى للنسخ لا يخلو إما أن يذكر دليل النسخ أو يرسل للنسخ إرسالاً ولا يذكر دليله.

أما إذا ذكر دليل النسخ فلا إشكال أنه يثبت النسخ، وأما إذا لم يكن ذكر دليل النسخ ولم يرو عن النبى ﷺ لكن أرسل النسخ إرسالاً ففيه وجهان:

أحدهما: يقبل قوله فى النسخ، وبه قال الحسن الكرخى من أصحاب أبى حنيفة، وتعلق من قال هذا بما ينقله من الشرع. ووجه ذلك أن الصحابى لا يرسل قوله إلا عن دليل موجب للنسخ.

والوجه الثانى: وهو الأظهر أن لا يقبل قوله فى النسخ ما لم يذكر دليل النسخ لجواز أن يعتقد النسخ بما ليس بنسخ. كما روى عن بعض أصحابنا أن مسح الخفين نسخ غسل الرجلين، وعندى أن هذا أثر منكر ولا يعرف ثبوته عن أحد من الصحابة.

---

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (٢/١٠٣) ح (١٥٧٥)، والنسائى: الزكاة (٥/١٧) (باب سقوط الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلاً لأهلها ولحمولتهم) والدارمى: الزكاة (١/٤٨٦) ح (١٦٧٧) وأحمد: المسند (٥/٣) ح (٢٠٠٣٨).

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٥٩) نهاية السول (٢/٦٠٨) روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير (٣/٢٢٢) ، المحصول (٥٧٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥٧٢).

وأما إذا كان راوى أحد الخبرين متقدم الصحبة والراوى الآخر متأخر الصحبة فهو على ضربين:

أحدهما: أن تنقطع صحبة الأول عند صحبة الثانى فيكون الحكم الذى رواه الثانى ناسخًا لما رواه الآخر فيكون الحكم الذى رواه الآخر ناسخًا عند صحبة الثانى فيكون على الحكم الذى رواه ناسخًا لما رواه الآخر كالذى رواه قيس بن طلق عن أبيه طلق بن على قال: أتيت النبى ﷺ وهو يؤسس مسجد قباء فسألته عن مس الذكر فقال: هل هو إلا بضعة منك»[1]. وروى أبو هريرة وجوب الوضوء لمن مس الذكر[2]. وقد أسلم وهاجر عام خيبر بعد بناء مسجد قباء بست سنين فكان حديث أبى هريرة ناسخًا لحديث طلق.

والضرب الثانى: أن لا تنقضى صحبة المتقدم عند صحبة المتأخر فلا يكون رواية المتأخر الصحبة ناسخًا لرواية المتقدم الصحبة لجواز أن يكون المتقدم راويًا لما تأخر كما يجوز أن يكون راويًا لما تقدم، وإنما إثبات النسخ بمجرد الاحتمال لا يجوز وهذا مثل رواية ابن عباس لما يرويه من التشهد وبرواية ابن مسعود لما يرويه من التشهد ولا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية ابن مسعود ولكن بطل الترجيح بدليل آخر وحين ذكرنا دلائل النص نذكر الآن أن الزيادة على النص ليست من دلائل النسخ.

* * *

مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخًا بحال:

وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين، وذهب إليه أبو على وأبو هاشم، قال أبو الحسن الماوردى وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة قال: ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من إجزاء المزيد عليه أو غير مانعة، وذهب أصحابنا إلى أن الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغيرًا شرعيًا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذى كان

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/ ٤٦) ح (١٨٢)، والترمذى: الطهارة (١/ ١٣١) ح (٨٥) والنسائى: الطهارة (١/ ٨٥) (باب ترك الوضوء من ذلك) وأحمد: المسند (٤/ ٢٩) ح (١٦٢٩٢)، انظر نصب الراية (١/ ٦٠).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٢/ ٤٤٥) ح (٨٤٢٥)، والبيهقى فى الكبرى (١/ ٢١١) ح (٦٤١) والدارقطنى: سننه (١/ ١٤٧) ح (٦) والحاكم فى المستدرك (١/ ١٣٨) وابن حبان (٢١٠/ موارد) انظر نصب الراية (١/ ٥٦).

يفعل قبلها لم يجز ووجب استيفائه فإن الزيادة فى هذه الصورة تكون نسخًا وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين وإن كان المزيد عليه فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد بفعله ولم يلزم استيفائه لم تكن الزيادة نسخًا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القاذف واختار هذا عبد الجبار الهمذانى.

وأما مذهب أصحاب أبى حنيفة فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ حكاه الضميرى عن أصحابه على الإطلاق وعن أبى الحسن الكرخى وأبى عبد الله البصرى أنهما قالا: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخًا وإن لم تغير حكمه فى المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخًا وأما زيادة التغريب على حد الزانى فى المستقبل يكون ناسخًا، وكذلك لو زيد فى حد القاذف عشرون. قالا: وأما إذا وجب ستر الفخذ فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة لا يكون ذلك نسخًا وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرض آخر على الفرائض المعلومة(١).

---

(١) اعلم أن الزياده على النص: على ثلاثه مراتب:

المرتبة الأولى: أن تكون لعبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه أو تكون زيادة لعبادة من جنس المزيد عليه.

المرتبة الثانية: أن تكون الزيادة لعبادة من جنس المزيد عليه.

المرتبة الثالثة: أن تكون زيادة لعبادة غير مستقلة كزياده شرط أو جزء أو صفة.

أما المرتبة الاولى وهى زيادة عبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه كزيادة صوم يوم الخميس وجوبًا من كل أسبوع مثلاً على ما شرعه الله من العبادات ليست نسخًا اتفاقا: لأنها لا تتحقق فيها حقيقة النسخ، ضرورة أنها لم ترفع حكمًا شرعيًا.

المرتبة الثانية: زيادة عبادة مستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس. فجمهور الشافعية والحنابلة والحنفية على أنها ليست نسخًا كذلك، وقال بعض العراقيين من الحنفية أنها نسخ.

المرتبة الثالثة: زيادة غير مستقلة الشرط مثل اشتراط الطهارة فى الطواف واشتراط الإيمان فى عتق الرقبة فى كفارة الظهار أو زياده جزء مثل زيادة ركعة على ركعتى الفجر.

فقد اختلف فيها الأصوليون على أقوال أشهرها ما يأتى:

أولاً: ليست نسخًا مطلقًا، وهو مذهب الشافعية والحنابلة وبعض المعتزلة كالجبائى وأبى هاشم.

ثانيًا: هى نسخ مطلقًا وهو مذهب الحنفية.

ثالثًا: إن رفعت حكما شرعيًا كانت نسخًا، وإن رفعت البراءة الأصلية لم تكن نسخًا وهو مذهب الباقلانى وأبى الحسين البصرى، واختاره الآمدى وابن الحاجب والإمام الرازى. =

واحتج من قال: إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام أكثرها يرجع إلى معنى واحد وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبق بيانه والزيادة فيه قد تضمنت الإزالة لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الجلد فقد أزالت الزيادة كون الجلد بعدها كمال الحد وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ. وقالوا أيضًا: إن الجلد قد كان مجزيًا وحده، ومن بعد التغريب صار غير مجزى وحده، فقد أزالت الزيادة كون الجلد مجزيًا وحده وهذا قريب من الأول. قالوا أيضًا: إن الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده ويصير هذا كما لو صرح الخطاب يكون الجلد كل الحد ثم غير يكون نسخًا إجماعًا كذلك هاهنا يدل عليه أن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخًا، فكذلك بزيادة التغريب على الجلد يكون نسخًا وإن منعتم ندل على ذلك فنقول: إن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما لعدمهما وأوجبت الاستئناف وأزالت الآخر ومن قبل هذه الزيادة لم تكن الركعتان كذلك وهذا هو معنى النسخ.

وأما أبو زيد قال فى هذه المسألة: إن الزيادة تنسخ معنى لأن الآية جعلت الجلد مائة حد الزنا ومتى كان الجلد حدًا مع النفى لم يكن المذكور فى الكتاب حدًا بنفسه لأن حقوق الله تعالى من العقوبة أو العبادة أو الكفارة لا يتجزئ وجوبها ولا أداؤها ومتى عدم شيء منها لم يكن للباقى حكم الجواز بحال كالركعة من الفجر والركعتين من الظهر إذا فصلت عما بقيت لم يكن ظهرًا ولا بعضه، ولهذا لو صام شهرًا عن كفارة القتل ثم مرض فأراد أن يتمه بالإطعام لم يجز، لأن المشروع فيه كفارة صوم شهرين فلا يكون لأحد الشهرين قبل الإتمام بما بقى حكم أداء الواجب بحال، وإذا ثبت أن بزيادة التغريب لا يبقى الجلد بنفسه حدًا ثبت أنه نسخ وكذلك كفارة اليمين حين جعلت الكفارة رقبة

= رابعًا: إن خير الشارع بين خصال ثلاثة بعد تخييره بين اثنتين أو كانت الزيادة تجعل المزيد عليه غير معتد به لو فعل بدونها وتجب إعادته كان نسخًا، مثل زيادة ركعة أو سجدة.

وإن كانت الزياده لا تجعل الفعل المزيد عليه لغوًا بل إذا أضيفت الزيادة إليه كان معتبرًا لم تكن نسخًا: كزياده التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على الثمانين فى القذف، وهو مذهب القاضى عبد الجبار، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥) نهاية السول (٢/ ٦١٠)، المحصول (٢/ ٥٦٣) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/ ٦١٠)، روضة الناظر (٧٣)، المستصفى (١/ ١١٧)، تيسير التحرير (٣/ ٢١٨)، جمع الجوامع (٢/ ٩١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٧٤، ٧٥، ٧٦).

مؤمنة لـم يبق الرقبة المطلـقة بغيـر هذا الوصف كفـارة بوجه، وكذلك إذا جـعلنا ركن القـراءة فى الصلاة الفـاتحة لم تبق قـراءة القرآن مطلقـة ركنًا والله تعالى أوجـب قراءة القرآن. قالوا: ولا يجوز أن يقال إن الزيادة تـخصيص لأن العموم إذا خص فى الحكم فـيمـا لم يخص بخطابه العـام نفـسه لا بشـىء آخر فلم يكن نسـخًا لحكم بل يفـرض بالتخصيص ما بقى على ما كان، وأما فى الزيادة فإنه لا يبقى للخطاب الأول حكم لأن قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ جعل الجلد حداً ولا يبقى حداً بنفسه بـعد ثبوت التغريب حداً معه، وكذلك آية الكفـارة جعلت الرقبة بدون صفة الإيمان كفارة إذ ليس فى الآية إلا الرقبة ولا تبقى الرقـبة كفارة بعد أن قيدت الرقبة بقيـد الإيمان بل تكون الكفارة رقـبة مـؤمنة لا رقبـة على ما قال الله تـعالى، وهذا لأن الكافرة إذا خـرجت من الآية جازت المؤمنة لا لأنهـا رقبـة على ما قال الله تـعالى، بل للصفـة الزائدة التى ليست فى الكتاب وبدون هذه الصـفة لا تكون الرقبة كـفارة عندكم والزيادة نسخ معنى وبيان صورة هذا كلام أبـى زيد ذكره فى تقويم الأدلة ثم استدل بأنه ليس بيان معنى وذلك لأن البيـان اسم لما يحمله اللفظ ولما ينتظم على الأوصاف والجلد مائة لا يحتمل النفى. فلا يكون إثبات هذه الزوائد بيانًا بل يكون رفعًا للحكم عن القدر المذكور وتعليقًا بالزوائد، قال: وهذا كالإعـتاق المطلق إذا علق بشرط تبدل المطلق وصار شيـئًا آخر يعنى على مـا عرف فى مسـألة تعليق الطلاق والعتـاق بالملك وهو أيضًا بمنزلة العلة يزاد عليهـا وصف فإن ما قبل ذلك لا يكون علة ولا بـعض للعلة بل يسقط حكم العلة أصلاً إلى أن يوجد الوصف الآخـر فيصير جملته علة، وقـد ادعى بعضهم ثبوت نسخ قوله تعالى: ﴿فـإن لم يكونا رجلين فرجل وامـرأتان﴾ [البقرة:٢٨٢] بإثبات الشاهد واليمين، ووجه النسخ أن الله تعالى قال: ﴿ذلك أدنى ألا ترتابوا﴾ فجعل المرأتين أدنى الحجة الشرعية وإذا جعلنا الشاهد واليمين حجة لم يكن أدنى فثبت تغيير ما اقتضته الآية وكان نسخًا.

يبينة: أنه خير بين شـيئين أعنى رجلين أو رجلاً وامرأتين فإن ضمـمنا الشاهد واليمين فى الحجة إليهما صار مخيراً بين ثلاثة أشياء بعد أن كان مخيراً بين شيئين.

وأما دليلنا أن النسخ إزالة الحكم وتغييره وزيادة التغريب لا يوجب إزالة الحكم ولا تغيره فى المائة لأنها واجـبة بعد إيجاب التغريب كما كانت واجـبة من قبل، وإنما إيجاب التغريب ضم حكم إلى حكم وضم الحكم إلى الحكم لا يؤدى معنى النسخ بحال.

ببينة: أن النسخ تبديل الحكم إلى غيره وإبطاله بالثانى، تقول العرب: نسخت الشمس الظل أى أبطلته، ونسخت الرياح الآثار أى أبطلت أعلامها، ونسخت الرسوم إذا بدلت، ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بالروح الأولى.

وإذا ثبت أن النسخ تبديل وتغير وإبطال وفى الشهادة تقرير لما كان ثابتًا وضم شىء إلى شىء آخر نحو آية الزنا أثبتت الجلد مائة والسنة أثبتت التغريب معه. وكذلك الظهار واليمين أوجبت الرقبة مطلقة والآية المقيدة بالإيمان أثبتت زيادة الإيمان عليه فثبت أن الزيادة موجبة تقرير ما سبق بل الحكم وضم حكم آخر إليه فلم يكن نسخًا بوجه ما.

ويدل عليه أن الزيادة على النص لو كانت نسخًا لكان القياس باطلاً لأن القياس هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص وإلحاق غيره به ما لا يتناوله النص فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخًا سقط القياس أصلاً لإثبات زيادة على النص، وحين كان القياس دليلاً شرعيًا جائزًا استعماله فى أحكام الحوادث، سقط ما قالوه، هذا هو ما قاله الأصوليون من الأصحاب وغيرهم. ونحن نقرر الكلام على وجه لا تبقى معه شبهة الخصم وينزاح الإشكال فنقول: إن الزيادة لو كانت نسخًا لكانت نسخًا من حيث أنها تضمن تغير الحكم الثابت من قبل ولا تغير بلا نسخ، والدليل على أنه لم يوجد تغيير للحكم الثابت من قبل أن قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور:٢] لا يتضمن إلا إيجاب جلد المائة فحسب وإيجاب التغريب لا يغير حكم الجلد لأن حكم الجلد وجوب إقامته، والتغريب لا يزيل وجوب إقامة المائة إنما يزيل نفى وجوب ما زاد على المائة، والآية لم تتعرض لما زاد على المائة لا بنفى ولا إيجاب، نعم لو لم يرد وجوب التغريب كنا نقول: إن الجلد كمال الحد لا تقتضيه الآية لكن لعدم قيام الدليل على وجوب شىء آخر مع الجلد ثم إذا لم يقم دليل على وجوب شىء آخر حكمنا أن الجلد كمال الحد ضرورة لا من حيث أن نص الكتاب دل عليه. يدل عليه أن نفى وجوب ما زاد على المائة لم يكن معلومًا بدليل شرعى حتى تسمى إزالته نسخًا، وإنما قلنا أنه لم يكن بدليل شرعى لما بينا أن إيجاب المائة لم يتعرض لما زاد عليها بنفى ولا إثبات فإن انتفى إنما ينتفى بالدليل العقلى لأن الفعل يقتضى انتفاء وجوبه ولم ينقلها عن الدليل العقلى دليل شرعى، وإذا كان حكمًا عقليًا جاز قبول خبر الواحد والقياس فى النقل عنه، كما يجوز فى كل حكم عملى يجب بخبر الواحد والقياس والعقل ينفى وجوبه، والأول الذى ذكرناه أقرب إلى طريقة الفقهاء، وهو فى نهاية الوضوح.

ونقول فى تقييد الرقبة بالإيمان هو تخصيص لأن الرقبة عامة فى كل ما يسمى رقبة فإذا أخرجنا عتق الكافرة من الخطاب كان تخصيصًا محضًا وإذا عرف وجه الكلام فى هاتين الصورتين ظهر فى سائر الصور ولم يثبت النسخ الذى ادعوه فى صورة ما وإنما نهاية ما فى الباب أن يكون ضم حكمه إلى حكم فى بعض المواضع مثل التغريب مع الجلد وزيادة العشرين على الثمانين فى حد القذف لو قدر[1] وورود الشرع بها ، وكذلك إيجاب النية فى الوضوء، وإيجاب الترتيب وإثبات الحجة بالشاهد واليمين، وكذلك إيجاب قراءة الفاتحة. والأولى أن يقال إن خبر الفاتحة بيان لقوله تعالى: ﴿فاقرءوا ما تيسر منه﴾ [المزمل: ٢٠] أو يكون تخصيصًا للعموم مثل تقييد الرقبة بوصف الإيمان فى كفارة الظهار وكفارة اليمين ويمكن دعوى التخصيص أيضًا بإثبات النية والترتيب فإن ظاهر الآية يقتضى جواز الوضوء بالنية وغير النية فيكون إفساده بعدم النية بدليل يقوم عليه تخصيصًا، وأما الترتيب فعندنا أن ظاهر الكتاب دل عليه على ما بينا فى الخلافيات الفروع أما الجواب عن كلامهم قولهم: إن الجلد كان قبل التغريب كمال الحد وقد صار بعض الحد، قلنا نقول أولاً إن قولنا أن الجلد جميع الحد الواجب معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره، وقولهم قد صار بعض الحد الواجب معناه أنه وجب أن يضم إليه غيره، قولهم: إن هذه الزيادة نسخ لأنها صيرت الجلد بعض الحد الواجب معناه أن هذه الزيادة إنما كانت نسخًا لأنها زيادة ومعنى العبارتين واحد وهذا باطل لأنه تعليل الشىء بنفسه، ونقول أيضًا: أن الكل والبعض من قضايا العقول دون الشرع فلم يفد النسخ. وهم يقولون على هذا نعم إن الكل والبعض يعرفان بالعقل لكن كون الشىء كل الحكم الشرعى أو بعضه إنما يعلم بالشرع وطريق الجواب تحقيقًا ما سبق من قولنا: إن إيجاب التغريب وإيجاب وصف المؤمنة ليس يتضمن تغيير قضية الآية بوجه ما لأنه ليس من قضية الآية الإيجاب جلد المائة فحسب. فأما كونه كل الحد أو بعض الحد فليس يعرف بالآية بحال وإنما يعرف بدليل آخر على ما سبق بيانه. كذلك الجواب عن كلامهم الثانى، وكلامهم الثالث من قولهم: إن رد الشهادة تعلق بالجلد لا نسلم وإنما هذا شىء قالوه على أصولهم وعلى أن إثبات النسخ بمثل هذا لا يمكن. ألا ترى أن فرائض الصلاة إذا كانت خمسًا وقف جواز الشهادة على أدائها ولو زيد فى الخمس صلاة سادسة وقف قبول الشهادة على قبول السادسة وفعلها، وهذا لا يوجب نسخًا فى أمر الشهادة، ومن

(١) فى الأصل (قد) والصحيح ما أثبتناه.

قال إن إيجاب صلاة سادسة نسخ للصلاة الخمس يلزمه أن يقول إن الفرائض الشرعية كلها أوجبت فيها شيء يتضمن نسخ ما سبق وهذا لا يقوله أحد، وأما إذا صرح الخطاب بكون الجلد كمال الحد فنقول إنه إذا وقع التصريح بذلك يكون إجزاء الجلد وحده حكمًا شرعيًا فكانت إزالته نسخًا، وأما إذا لم يصرح بذلك بل أوجب الجلد مطلقًا فإيجاب الجلد مطلقًا لا يتعرض للتغريب بنفى ولا إثبات وإنما يعلم نفيه على ما ذكرنا وهو أن الأصل أن لا وجوب وإزالة حكم الأصل لا يكون نسخًا، وأما تعلقهم بزيادة ركعة على ركعتين أو زيادة ركعتين على الأربع فقد منع ذلك أصحابنا وزعموا أن ذلك لا يكون نسخًا مثل مسألتنا، وإن سلمنا فالفرق ظاهر وهو أن زيادة الركعة قد يتضمن تغير حكم الآية بوجه ما لأنه آخر الصلاة على ما ذكروا وأما هاهنا فإن إيجاب التغريب لا يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما لأن إجزاء الجلد باق من الحد مع إيجاب التغريب ولو قدرنا أنه وجب الجلد والتغريب إجماعًا ثم جلد من غير تغريب وقع مجزيًا عن الحد وإنما لا يكون حدًا كاملاً. وقد بينا أن الآية لا تدل على الكمال ولا على النقصان ولا على البعض ولا على الكل، وأيضًا فإن زيادة الركعة على الركعتين أو الركعتين على الأربع يوجب نسخ وجوب الجلوس عقب الركعة الثانية وهم يقولون على هذا الجلوس الواجب موضعه آخر الصلاة وهذا إنما يتغير لو تغير آخر الصلاة ونحن نقول قد تغير آخر الصلاة والأولى ما سبق من قبل، وأما طريقة أبى زيد فنقول من عرف ما ذكرناه سهل عليه الجواب عن طريقته لأن معتمده أن التغريب إذا أوجب لم يكن الجلد حدًا بنفسه وقد بينا أن الآية لا تدل على كونه حدًا فحسب. فأما قوله بنفسه فليس معناه إلا أنه يقتضى الإتيان يكون حدًا كاملاً أو مجزيًا وحده وقد أجبنا عن هذا، وقلنا: إن الآية لا تدل على شيء من هذا، والذى قال: إن العقوبة والعبادة والكفارة لا تتجزأ وجوبًا وفعلاً، قلنا: كون الجلد مجزيًا عن الحد ليس بمتعلق بكونه حدًا كاملاً بنفسه بلا جزاؤه يتناول الإيجاب إياه والشرع قد أوجب الجلد، فإذا فعل بنية امتثال أمره لا بد أن يقع مجزيًا وهذا كنفس المائة فإنه لو ضرب الجلاد خمسين وترك فإنه يكون المفعول من الواجب عليه ويكون حدًا إلا أنه لا يكون حدًا كاملاً بل يكون بعضه، وإن قالوا: لا يكون حدًا أصلاً حتى يكمله مائة، فهذا محال بل مباشرة بعض الواجب وترك البعض متصور معقولاً فلا يكون ترك مباشرة البعض من الواجب كاملاً فيما باشره ونظيره حقوق العباد واستيفاؤها قالوا: هذا فى حقوق العباد مسلم فأما فى حقوق الله تعالى

فلا لأنها لا تتجزأ ثبوتًا وأداءً بل يصير مـا كان مع الزيادة شيئًا واحـدًا فإن كان هذا فى الأحكام يصير حكمًا واحدًا وإن كان فى العلل يصيـر علة واحدة وإذا صار شيئًا واحدًا والاسم تعلق به وبما زيد عليه ذهب فيما دونه.

قالوا: ولهـذا قلنا إذا وجد من الماء ما لا يكفـيه لوضوئه سـقط استعمـاله ويباح له التيمم لأن الماء لم يجب استعماله لنفسه بل لحكمه وهو إبـاحة الصلاة والإباحة حكم علق بما يكفى الأعضاء كلها فلا يكون لبعضه حكم ذلك القدر بحال وهذا كنكاح الأربع علة لتحريم النكاح عليهن فلا يكون للواحـدة من الأربع حظ فى التحريم وكذلك البيع علة فى إيجاب الملك فلا يكون لأحد شطريه أثر فى الإيجاب.

قيل فى الجواب عنه: إن هذا شىء يقوله على أصله ونحن قد رجعنا إلى دليل عقلى قطعى فى الباب وهو أن من أمـر بحمل شىء فإذا باشـر المأمور بعضـه بنية امتثـال أمره يكون فاعلاً لما أمره ويقع مـوقعه إلا أن يكون بعضه مرتبطًا ببعض ينعقـد تحريمه شرعية مثل الصلاة والحـج وما أشبه ذلك، فأمـا ما كان مبـاشرته من الحسيات مـن إقامة جلد بعدد معلوم فهـو مثل ما إذا قال بعدد معلوم، وسواء كـان حق الله تعالى أو حق العباد فإنه لو وجب عليـه خمسـة دراهم زكاة وهى أقل ما يجب فأدى بـعضها وحـبس الباقى يكون مؤديًا بذلك القـدر الذى أداه ما عليـه لا يذهب الإجزاء عن المؤدى بتركـه إذا ما بقى عليه.

والحرف أن عندنا بعض الحد حـدًا، وبعض الوضوء وضوء، وبعض أداء الشىء أداءً ولا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدمى فى ذلك، والتعلق بما ذكرنا من الدليل.

وأما إيجـاب صفة الإيمان فى الرقبـة الواجبة فى الظهار والـيمين فليس بنسخ بل هو تخصـيص وقد سبق بـيان هذا، وقولهم إنا إذا قـيدنا الرقبـة بصفـة الإيمان يكون جواز الكفارة بصفة الإيمان لا بكونه رقبة. قلنا: وإن كان الجواز ثابتًا بصفة الإيمان للرقبة لكن الرقبة المطلقة تـتناول بإطلاقها المؤمنة والكافرة جميـعًا لأن الكل رقبة، وهى وإن كانت نكرة من الإثبات لكن تتناول كل رقـبة على البدل على معنى أن ما من رقـبة إلا ويجوز أن تكون هى المراد من رقبـة غيرها كـقولك رأيت رجلاً فى الدار فـإنه ما من رجل إلا ويجوز أن يكون هو الذى رآه فثبت بما ذكرنا أن التقـييد بصفة الإيمان هو إخراج الكافرة من مطلق الآية فـيكون تخصـيصًا ولا يـكون زيادة وعلى أنه وإن كان زيادة فـلا يكون نسخًا لأن الرقبة وجـبت بالآية وصفة الإيمان وجبت فى الرقبة بدلـيل القياس وكان ضم

واجب إلى واجب وهو تقرير ما سبق من إيجاب إعتاق الرقبة وزيادة واجب عليه وبإيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة لا يخرج من أن يكون إعتاق الرقبة واجبًا عليه لأن فى إيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة إيجاب إعتاق الرقبة، وإيجاب اعتبار صفة الإيمان فى الرقبة واعتبار هذا لا ينفى إيجاب الرقبة فثبت أن لا تغيير والأول من ادعى التخصيص أحسن وأحرى ونظير ما ذكرنا من ادعى التخصيص قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [التوبة:٥] فإن النص وجد على المشرك ثم قد ضم صفة الذكورة إلى صفة الشرك ولم يكن زيادة بل كان تخصيصًا كذلك هاهنا، وأما قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فليس فى جعل اليمين والشاهد حجة دليل على النسخ فى هذه الآية لأن الآية ما تعرضت لما سوى المذكور بنفى ولا إثبات ، وهذا لأن التخيير بين الشيئين لا يتعرض لما عداهما بتحريم ولا إيجاب فانتقاء الغالب ليس بحكم الآية بل بحكم أن الأصل فيه الانتقاء والنقل من الأصل لا يكون نسخًا والعجب أنهم لا يجعلون إيجاب الوضوء بالتقييد نسخًا لآية الوضوء ثم هاهنا جعلوا إيجاب القضاء بالشاهد واليمين نسخًا، ولئن لزم أحدهما لزم الآخر، وأما قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألا ترتابوا﴾ [البقرة:٢٨٢] فقد أجبنا عنه فى الخلافيات وقد زعم بعض أصحابنا أن الزيادة على النص نسخ وادعاه مذهب الشافعى واحتج بأنه عليه السلام قال: «الماء من الماء»[1] ثم صار منسوخًا بقوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»[2] وإنما صار نسخًا بالزيادة على الأصل وهذا من قائله غلط لأن قوله عليه السلام: «الماء من الماء» إنما دل من حيث الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» هو نسخ دليل النص بنص وليس النسخ من حيث الزيادة.

* * *

(١) أخرجه مسلم: الحيض (١/٢٦٩) ح (٨٠/٣٤٣) بلفظ «إنما الماء من الماء»، وأبو داود: الطهارة (١/٥٥) ح (٢١٧)، والنسائى:الطهارة (١/٩٦) (باب الذى يحتلم ولا يرى الماء)، وابن ماجه: الطهارة (١/١٩٩) ح (٦٠٧) وأحمد: المسند (٣/٣٦) ح (١١٢٤٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه: الطهارة (١/١٩٩) ح (٦٠٨)، وأحمد: المسند (٦/٢٦٦) ح (٢٦٠٧٩).

فصل

وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخًا فالنقصان من النسخ لا يكون نسخًا أيضًا:

وذهب بعض المتكلمين إلى أن النقصان من العبادة نسخ الباقي. وقال بعضهم: إذا كان نسخًا منفصلاً عن الجملة لم يكن ذلك نسخًا للجملة وإن كان نسخ بعض الجملة كالقيام والركوع والسجود فى الصلاة يكون نسخًا للعبادة(١) ودللنا على ما ذكرناه فى المسألة الأولى وهو أن الباقى من الجملة على ما كان عليه لم يزل فلم يجز أن يحكم بنسخه كما لو أمر بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما لا يكون نسخًا للثانى، والكلام فى هذه المسألة من الجانبين يقرب من الكلام فى المسألة الأولى وصورة المسألة فيما لو قدرنا نسخ الوضوء ونسخ استقبال القبلة، وفى هذا الموضع وأمثاله يكون الكلام ظاهرًا فى أنه لا يكون نسخًا للصلاة فأما إذا قدرنا إسقاط ركوع أو سجود أو قيام فينبغى أن يكون هذا على ما ذكرناه فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين أو ركعتان على أربع الظهر وقد بينا فيما سبق.

***

فصل

وقد ذكرنا من قبل وجوه ما يقع بها النسخ وقد بقيت منها بقية فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز نذكره فى هذا الموضع. لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز(٢) كما نسخ بالقرآن صدقة المناجاة الواجبة بالقرآن وكما نسخ العشرون بمصابرة الاثنين فى الجهاد، ونسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد أربعة أشهر وعشرًا، ولأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى بعضه بعضًا فجاز أن ينسخ بعضه بعضًا وكذلك نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة(٣) لقوة الناسخ وضعف المنسوخ ولا يجوز نسخ المتواتر

(١) انظر نهاية السول (٢/٦٠٩، ٦١٠) جمع الجوامع (٢/٩٣)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/٦١١).

(٢) إلا ان أبو مسلم الأصفهانى منعه، انظر نهاية السول (٢/٥٧٩)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٠٨)، المحصول (٥٣٨) جمع الجوامع (٢/٧٨) المستصفى (١٢٣١)، تيسير التحرير (٣/٢٠٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٤٣).

(٣) انظر نهاية السول (٢/٥٧٩) إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٠٨)، المحصول (١/٥٥٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٥٧).

بالآحاد[١] لضعف الناسخ وقوة المنسوخ، وقد ذكرنا طرفًا من هذا. فأما نسخ القرآن بالسنة فإن كانت السنة أخبار آحاد لم يجز النسخ بها اتفاقًا[٢]. أما إذا كانت السنة ثبوتها بطريق التواتر فقد اختلف العلماء فى ذلك على ما سنبين.

مسألة: نص الشافعى رحمة الله عليه فى عامة كتبه أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وإن كانت السنة متواترة ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعى أنه يمنع منه العقل أو الشرع فالظاهر من مذهبه أنه يمنع منه العقل والشرع جميعًا. والوجه الثانى: أنه منع منها الشرع دون العقل ثم اختلف من قال بهذا فقال ابن شريح: إن الذى يمنع منه أن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزًا وهذا أصح. وقال أبو حامد الإسفرائينى: الشرع منع منه ولم يكن مجوزًا فيه. وأما مذهب أصحاب أبى حنيفة أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو قول عامة المتكلمين، وقيل: إنه اختيار ابن شريح[٣]. واحتج من جوز بالعقل أنه لو لم يجز لكان لنا أن لا نجوز فى القدرة أو فى الحكمة والأول لا يجوز لأنه معلوم أن النبى ﷺ كان يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لدفع حكم من أحكام الكتاب صح ذلك ودل على ما هو موضوع له. والثانى: لا يجوز أيضًا لأنه لو امتنع فى الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون مسفرًا عن النبى ﷺ وموهمًا أنه عليه السلام يأتى بالكلام من قبل نفسه وهذا لو نفر عنه لنفر عنه من حيث أن أزال حكمًا

(١) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٠٩) المحصول (١/ ٥٥٠)، نهاية السول (٢/ ٥٨٦) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/ ٥٨٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٦١).

(٢) اعلم أن الكاتبون فى هذه المسألة مختلفون فى محل النزاع فيهما فجمهورهم كالإمام الرازى وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل والآمدى، ذهبوا إلى أن محل النزاع هو الجواز السمعى أى الوقوع وأما الجواز العقل مقدور عليه بمعنى أن الكل متفق على أنه يجوز عقلاً نسخ المتواتر بالآحاد وقليل من الكاتبين كابن الحاجب والبيضاوى والكمال بن الهمام ذهبوا إلى أن الخلاف جاد فى الجواز العقلى كما هو جاد فى الوقوع بمعنى أن من العلماء من يقول: إن نسخ المتواتر بالآحاد غير جائز عقلاً ومنهم من يقول بجوازه عقلا.
والقائلون بالجواز مختلفون فى الوقوع فمنهم من قال وقع نسخ المتواتر بالآحاد ومنهم من قال بعدم الوقوع، انظر نهاية السول (٢/ ٥٨٦)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٠٩)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/ ٥٨٦، ٥٨٧) جمع الجوامع (٢/ ١٨)، المحصول (١/ ٥٥٠) تيسير التحرير (٣/ ٢٠٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٦١، ٦٢).

(٣) نهاية السول (٢/ ٥٨٠، ٥٨١) إحكام الأحكام (٣/ ٢١٧)، المحصول (١/ ٥٥٥) جمع الجوامع (٢/ ٧٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٥٧، ٥٨).

شـرعيًا وأوهم أنه أوحى إليـه بإزالتـه وهذا قائم فى نسخ القـرآن بالقـرآن ونسخ السنة بالسنة، فإن قـلتم إن القرآن معـجز فاتصل به دليل يـدل أنه جاء من الله تعالى فـهذا لا يسقط هذا الدليل أن نسخ القـرآن بالقرآن جائز، وإن كـان النسخ بما لا يظهر فيه صـفة الإعجاز ثم بالـنسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك موقوف على أن يدل دليل عـلى رفعه وليس من شـرط الدليل أن يكون معـجزًا. ألا ترى أن السنـة تنسخ بالسنة وإن لم يكن فيهـا دليل على الإعجاز يدل عليه أن الحكـم إذا كان قابلاً للنسخ والدليل محـتملاً لأن يقع به النسخ لم يكن لمنع الجواز مـعنى والدليل على أن الحكم الثابت بالقرآن يـحتمل النسخ بالسنة أنه لا دليل فى أن يكون نسخه بالكتاب فـحسب لأن السنة كافية فى النسخ بهـا وليس فى أنه يجب أن يكون الـنسخ بالكتـاب دليل يدل عليـه قـالوا: ولأن النسخ إسقـاط الحكم فى بعض الأوقات التى يتناولهـا العموم فأشـبه التخـصيص فإن إسـقاط الحكم فى بعض الأشـخاص الذين يتناولهم العـموم ثم تخـصيص الكتاب يجـوز بالسنة فكذا النسخ. واحتج أبو زيد فـى هذه المسألة فقال: النسـخ بيان انتهاء مـدة الحكم قال وكتاب الله حـجة وسنة النبى ﷺ حجـة يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقـاء الحكم الثابت بالكتاب فكذلك يجـوز أيضًا: أن يتولى النبى ﷺ بيان مدة بقاء الحكـم الثابت بالكتاب وقال: فإن قال قائل: هذا يوهم الاختـلاف فهذا غلط لأنه إن كان هذا يوهم الاختلاف فنسخ القرآن بالقرآن يوهم الاختـلاف بل هذا يدل على قرب المنزلة حيث جوز له نسخ ما ثبت بالكتـاب بلسانه من غير إضـافة إلى الله عز وجل وهذا القرب وهذه المنـزلة غير مستنكـر ولا مستبعـد، قال: والذى يوضح هذا أنه جائز نسخ التلاوة دون الحـكم بغير كتاب ونسخ التلاوة يمحو الحفظ من القلوب إما رفعًا وإما بانقراض الذين علموه من غير خلف وإذا جاز بهذا الطريق جاز بلسان رسول الله ﷺ بوحى الله تعالى إليه فإنهما سواء فى أن النسخ كان بغير كتاب. دليل آخر لهم من حيث الشرع، قالوا: يدل على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع والدليل على ذلك أنه كـان الوجب على الزائد الحبس فى البيوت بقوله: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾ [النساء:١٥]، ثم قد وقع نسـخ ذلك بخبر الرجم، قـالوا: وقال الله تعالى: ﴿كتب عليـكم إذا حضر أحـدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة:١٨٠] ثم نسخ ذلك بقـوله ﷺ: «لا وصيـة لوارث»، وقال الله تـعالى: ﴿وإن فاتكم شىء مـن أزواجكم إلى الكفار فعـاقبـتم فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل مـا أنفقوا﴾ [الممتحنة:١١] وهذا الحكم منسوخ اليـوم بالإجماع

ولم يعرف نسخه بالكتاب فقد نسخ بغير الكتاب. وقال الله تعالى: ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام﴾ [البقرة:١٩١] وقد نسخ ذلك بقوله عليه السلام: «اقتلوا ابن خطل وإن كان متعلقًا بأستار الكعبة»(١) . وقال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلىَّ محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير﴾ [الأنعام:١٤٥] وقد ينسخ هذا بما روى النبى ﷺ أنه نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير(٢) وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] والسنة لا تكون مثل القرآن ولا خيراً منه فوجب أن لا يجوز النسخ بها، وأيضًا فإنه تعالى قال: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] فهذا يدل على أنه هو المتفرد بالإتيان بخير من الآية وذلك لا يكون إلا [نسخًا](٣) والناسخ قرآن وأيضًا فإنه تعالى قال: ﴿نأت بخير منها﴾ وقوله: ﴿منها﴾ يفيد أنه يأت من جنسه وجنس القرآن قرآن والاستدلال بالآية معتمد يدل عليه أنه تعالى ساق الآية إلى قوله: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير﴾ وهذا يدل أن غيره يعجز عنه فإن قيل المراد من الآية: نأت بخير منها أو مثلها فى الثواب وقد يكون فى السنة ما هو خير من المنسوخ فى الثواب، وربما يعبرون عن هذا فيقولون معنى الآية: نأت بخير منها أو مثلها فى النفع، وأما قولكم: إنه قال: ﴿نأت﴾ فقد أضاف الإتيان بالناسخ إلى نفسه، قلنا: إذا دل الدليل على نسخ القرآن بالسنة فالذى أتى بذلك هو الله عز وجل. ألا ترى أن الله هو الناسخ على لسان نبيه ﷺ كما أنه هو المثبت لسائر الشرائع على لسان نبيه ﷺ، قالوا: وعلى هذا سقط تعلقكم بقوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير﴾ إن الله تعالى إذا كان هو الناسخ فى الحقيقة على لسان نبيه ﷺ فالقدرة فى ذلك له دون غيره، وأما قولهم إن قوله: ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة:١٠٦] يقتضى أن يكون ما يأتى من جنسه قال هذا لا يفيد ما قلتم فإن الإنسان إذا قال: ما أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه. احتمل أن يأتيك بثوب ويحتمل أن يأتيك بشىء آخر، وإذا أتاه بشىء آخر هو أنفع منه سواء كان ثوبًا أو غيره

(١) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/ ١٩١) ح (٣٠٤٤) ومسلم: الحج (٢/ ٩٨٩) ح (٤٥٠/ ١٣٥٧)، بلفظ «جاء رجل فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: اقتلوه».

(٢) أخرجه مسلم: الصيد (٣/ ١٥٣٤) ح (١٦/ ١٩٣٤) وأبو داود: الأطعمه (٣/ ٣٥٤) ح (٣٨٠٣) والنسائى: الصيد (٧/ ١٨٢) (باب إباحة أكل لحوم الدجاج)، وابن ماجه: الصيد (٢/ ١٠٧٧) ح (٣٢٣٤)، وأحمد: المسند (١/ ٣٢١) ح (٢١٩٦).

(٣) بياض فى الأصل.

فقد صدق فى قوله ووعـده. ثم ذكروا سؤالاً آخر حكوه عن أبى هاشم ثم المتكلم وهو أن قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] ليس فيه أنه يأتى بخـير منها ناسخًا بل لا يمتنع أن يكون الذى يأتى به مما هو خير منهـا أنه فى حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير الآية. الجواب: أن الاستـدلال بالآية قائم، ونقول على سؤالهم الأول: إن قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ يقتضى أن الذى يأتى به خيـر من الآية المنسوخة على الإطلاق وهذا لا يوحى الله تعالـى إليه ما يوجـد إلا فى نسخ القرآن بالقرآن. فـأما فى نسخ القرآن بالسنة لا يوجد لأنه لا تكون السنة خـيراً من القرآن على الإطلاق بحال بل يجـوز أن يكون خـيراً فى الـثواب أو أنفع منـه وهذا لا يقتـضى أن يكون خـيـراً على الإطلاق بل الخيـر على الإطلاق أن يكون خيراً من كل وجه فـإن قيل: إذا دخلتم فى أمثال هذا فلا يتصور أن يأتى بخـير من الأول بحال وإن نسخ القرآن بالقرآن لأن القرآن لا تكون بعض آياته خـيراً من البعض، قـلنا: يجوز أن يكون فى الثـواب أو فى إظهار الإعجـاز أمثل بتوقى الإخـلاص والإخلاص أكثر فى الثـواب من غيره. وقـوله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى﴾ [هود:٤٤] أبلغ فى الإعجاز من غيره، فإذا نسخ القرآن بالقرآن يجوز أن يظهر الخيرية المطلقة، فأما إذا نسخ القرآن بالسنة فلا يظهر الخيرية المطلقة لأنه إن كان خيراً فى الثواب فالقرآن خير منه فى نفسه فى الإعجاز، فإنه كلام الله عز وجل وإنـه ينال الثواب بقراءته إلى غيـر ذلك قال الخطابى: إن الشىء إذا أطلق أنه خير من الـشىء فلا يجوز أن يكون دونه على وجه من الوجـوه. أما قولهم: إنا إذا نسخنا القـرآن بالسنة فيكون الذى يأتى بالناسخ هـو الله عز وجل أيضًا، قلنا: لا ننكر هذا لكن الحكم المضاف إلى الله تعالى فى حق الظـاهر والإطلاق هو ما أوجبه فى كتابه وافترضه نصًا فيه، وأمـا الذى ثبت بالسنة فهو وإن كان صدوره عمن لا ينطق عن الهوى لكن على إطلاقه يضاف إلى الرسول وإلى سنتـه هذا كما أن الوحى يختلف فمنه مايكون رؤيا ومنه مـا يكون إلهامًا ونفثًا فى الروح ووحى الكتاب مـخالف لكل هذا إذ هو الأعلى والمتقـدم على سائر أنواعه، كذلك هاهنا يكون الحكم الثـابت بالكتاب ثابت على وجوه ما يثبت به. أمـا قولهم على قولنا إن قوله: ﴿بخير منها﴾ يقتضى أن يكون من جنسه أنه يجـوز أن يكون من جنسه ويجـوز أن يكون من غير جنسـه والاستشـهاد الذى قالوه، قلنا: لا بل يفيـد أن يكون الذى يأتى به من جنس الأول وهذا الذى يفهم عند إطلاق ذلك اللفظ، فأما قول القائل مـا أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه

إنما يفيد ما ذكرتم لأنه ذكر لفظ ما وهذا اللفظ يقع على الثوب وعلى غيره وليس كذلك الآية لأن الله تعالى لم يقل بما هو خير منها وإنما قال: ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة:١٠٦] فنظير قول القائل: ما آخذ منك من ثوبًا آتيك بخير منه وهو مفيد ثوبًا خير من الثوب الأول، وأما الذى نسبوه إلى أبى هاشم من السؤال فليس بشيء لأنه خلاف قول المفسرين بل خلاف قول جميع الأمة. وقد قال كل من تكلم فى هذه الآية من العلماء أن الآية التى تأتى هاهنا هى الناسخة والأخرى هى المنسوخة وهذا السؤال من أبى هاشم سؤال جدلى لا يجوز أن يعترض به على إجماع المفسرين، ونقول أيضًا على قولهم أن ما يثبت بالسنة قد يكون أنفع وأفضل فى الثواب. قلنا: هذا محال لأن الثابت بالسنة إن كان أنفع عملاً فيبقى أن الكتاب أنفع لاستحقاقه الثواب بتلاوته وهذا لا يوجد فى السنة والاعتماد فى المسألة على هذه الآية وقد تأيد الاستدلال بهذه الآية بقوله تعالى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ﴾ [يونس:١٥] فأخبر أن تبديل القرآن ونسخه يكون من عند الله عز وجل لا من عند نفسه، وسؤالهم على هذا بما قالوا أنه وإن كان من عند الرسول ﷺ بصورة ولكنه من عند الله حقيقة وقد أجبنا عن هذا. وهذا لأنه إنما يضاف إلى الله عز وجل ما اختص به ويضاف إلى النبى ﷺ ما اختص به ولو كانا مضافين إلى الله عز وجل لم يجز إضافة أحدهما إلى النبى ﷺ.

واعلم أن المسألة مشكلة جدًا وقد ذهب كثير من أصحابنا إلى اختيار مذهبهم فى المسألة والذى يمكن الاعتماد عليه هو ما ذكرنا ولا ينبغى أن يستدل فى هذه المسألة من حيث المعنى لأن نهاية ما قالوه هو أن الكتاب أفضل من السنة فلا يجوز نسخ الشيء بما هو دونه فى المرتبة كما أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد، والكلام على هذا يسهل فإنهم يقولون كل واحد من الكتاب والخبر المتواتر دليل مقطوع به والجواز عقلاً موجود فلا سبيل إلى امتناعه، ونحن نقول: إنما لم يمتنع ذلك عقلاً فعلى هذا سقط جميع ما ذكروه من حيث المعقول فى الدليل على جوازه ويبقى الدليل الشرعى الذى أقمناه فى المنع منه. وأما تعلقهم بالمواضع التى استدلوا بها فى وجوب نسخ الكتاب بالسنة فهى دلائل ضعيفة وسنبين الكلام على واحد واحد من ذلك. أما آية الإمساك فى البيوت قلنا قد قالوا إن الآية الواردة فى الأذى والحبس فى البيوت وآية الجلد كل ذلك فى الأبكار دون المحصنين وفى ذلك نسخ الكتاب بالكتاب وأما الرجم الذى هو حد

المحصنين ثبت بالسنة ابتداء، وهذا جواب ابن شريح وهو حسن جداً. فإن قالوا: لا بد على هذا من دليل. قلنا: لأن الرجم حد المحصن وليس فى هذا الموضع ذكر الإحصان ولا ذكر ما يدل عليه الإحصان.

جواب آخر إن سلمنا أن المحصنين والأبكار قد دخلوا فى حكم الكتاب لكن بنسخ الحبس والأذى بآية الجلد ثم آية الجلد نسخه فى المحصن بقوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» وقد كان ذلك قرآنًا يتلى فى زمان النسخ وإن رفعت تلاوته من بعد وكان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة.

ووجه ثالث وهو أن حكم الرجم مبنى على قوله تعالى: ﴿واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم...﴾ إلى قوله: ﴿أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾ [النساء:١٥] أن الله تعالى جعل السبيل غاية ينتهى إليها حكم الحبس فقد تضمنت الآية أن حكم الحبس إلى أن يجعل الله لهن سبيلا وكان السبيل الذى وقع إليه الإشارة فى الكتاب هو الرجم الثابت بالسنة وكأن الله تعالى قال: وأمسكوهن فى البيوت حتى يتبين فيهن سنة ثم قد ثبت ببينة الرجم فانقضى زمان حكم الحبس مثل ما ينقضى زمان الصوم بدخول الليل وليس هذا من النسخ فى شىء إنما هو حكم مؤقت ثبت بالكتاب فحين وجد وقته ارتفع. وأما نسخ الوصية للوالدين والإرث ثبت بآية المواريث وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث»[1] بيان أن آية المواريث ناسخة لآية الوصية فإن الآية أن النبى ﷺ قال: «إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» والفاء تدل على تقدم المسبب كقولك: قمت إلى فلان فضربته دل أن القيام سبب لضربه فيكون على هذا الخبر الوارد مثبتًا للكتاب لا ناسخًا له، ونحن لا ننكر البيان بالسنة ولا نأباه وسائر ما قالوه من بعد إنما هى عمومات دخلها التخصيص وكذلك إن أوردوا قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء:٢٤] وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[2] فهذا وأمثاله ليس بنسخ وإنما هو عموم خص ونحن نجوز تخصيص الكتاب بالسنة وإنما الكلام فى النسخ وقد منع الشرع من النسخ ولم يمنع من التخصيص وسنبين الفرق بين النسخ والتخصيص من بعد.

يبينة: أن التخصيص جائز للكتاب بخبر الواحد وأجمعوا أن النسخ لا يجوز بخبر الواحد.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

وأما قولهم يجوز نسخ التلاوة ونسخ التلاوة يمحو حفظه عن القلوب إلى غير كتاب. قلنا نحن: إنما منعنا بالشرع والشرع إنما منع نسخ الكتاب إذا أتى بشىء آخر أن ينسخه إلا أن يكون الذى يأتى به خير منه وهذا لا يوجد فى الموضع الذى صوره وإنما يوجد فى موضع الخلاف لأن نسخ الكتاب وإثبات السنة التى هى دونه والشرع قد رفع هذا وأباه نصًا على ما سبق ذكره والله أعلم.

* * *

مسألة: فأما نسخ السنة بالقرآن:

فمن جوز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوز نسخ السنة بالقرآن. فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسنة فقد اختلف فى هذه الصورة الثانية. وذكر الشافعى رضوان الله عليه فى كتاب «الرسالة القديمة والجديدة» ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولعله صرح بذلك ولوح فى موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابنا على قولين:

أحدهما: لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه.

والآخر: يجوز[1] وهو الأولى بالحق

واستدل من تعلق بالقول الأول بقوله تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل:٤٤] فلما جعل السنة مبينة للكتاب لم يحتج المبين إلى بيان أو يقال إذا كانت السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينًا للسنة لأن الشىء الواحد لا يكون مبينًا ومبينًا ولأنه نسخ للشىء بغير جنسه فلم يجز كما لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة على ما بينا.

واعلم أن الأولى والأصح أنه جائز والدليل على جوازه وجود ذلك فإن النبى ﷺ صالح المشركين عام الحديبية[2]، وكان مما شرط فى الصلح: إن جاء من المشركات مسلمة إلى النبى ﷺ ردها إليهم ثم نسخها الله تعالى ونقض الصلح فى ذلك على الخصوص بقوله عز وجل: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾** [الممتحنة: ١٠].

---

(١) انظر نهاية السول (٢/ ٥٧٩) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٢/ ٥٧٩)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢١٢) جمع الجوامع (٢/ ٧٨)، تيسير التحرير (٣/ ٢٠٢) المستصفى (١/ ١٢٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٦٠).

(٢) تقدم تخريجه.

وأيضًا فإن النبى ﷺ أخر الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل ثم صلاها على ترتيب ما فاتت[1] . ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم﴾ [النساء:١٠٢] الآية. وأيضًا قال: النبى ﷺ كان متعبدًا فى الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب لأنه ليس فى القرآن دليل عليه ولم يكن ذلك أيضًا لاتباعه شريعة من قبله لأنه لم يقم دليل على أنه يلزمنا اتباع شريعة من قبلنا فقد كان ذلك بمحض السنة ثم نسخ بالكتاب فثبت بما بينا وجود نسخ السنة بالكتاب، وإذا وجد صار شرعًا جائزًا.

وأما الدليل من حيث المعقول فلأنه لا مانع من جوازه لا من حيث القدرة ولا من حيث الحكمة، وقد سبق بيان هذا فى المسألة المتقدمة، ولا يجوز أن يقال: إن نسخ السنة بالكتاب يوجب التنفير عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، لأنه يوهم أنه لا يرضى بما سنه الرسول ﷺ وقد لا يصح لأن النسخ يرفع الحكم بعد استقراره، واستقراره يمنع من هذا التوهم لأنه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه أصلاً وعلى أن ذلك لو نفر عنه لنفر عنه أيضًا نسخ السنة بالسنة لأن الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحى فجرى مجرى كلام ينزله الله تعالى ولأن الكتاب أقوى والسنة أضعف ويجوز نسخ الأضعف بالأقوى والمعتمد أنَّا إنما منعنا نسخ القرآن بالسنة للشرع منع من ذلك ولا يوجد مثل ذلك فى هذا الجانب هو نسخ السنة الكتاب لأن نسخ السنة بالكتاب ونسخ الشىء بما هو خير منه ولا دليل فى العقل يمنع منه فجاز النسخ إذا لم يكن منه مانع وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤] قلنا ليس فى قوله: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ دليل على أن لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت: دخلت الدار لأسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر على أنه ليس فى كون كلامه بيانًا للكتاب ما يمنع من نسخه للكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه يكون بيانًا لبعض، وأما قولهم: إنه ينبغى أن يكون نسخ الشىء بجنسه دعوى لا دليل عليه فسقط والله أعلم.

* * *

(١) أخرجه البخارى: المغازى (٧/٤٦٨) ح (٤١١٢) ومسلم: المساجد (١/٤٣٨) ح (٢٠٩/٦٣١).

مسألة: وقوله اشتبه الفرق تحقيقًا بين النسخ والتخصيص على كثير من الفقهاء لا بد من معرفة الفرق بينهما وهما متقاربان لأنهما يجتمعان من وجه ويفترقان من وجه فلتقاربهما اجتمعا فى بعض الأحكام ولاختلافهما افترقا فى بعض الأحكام والنسخ يختص بالأزمان والتخصيص يختص بالأعيان ويرفع النسخ بعض الأزمان ويرفع التخصيص بعض الأعيان وهذا الرفع فى التحقيق متوجه إلى أحكام الأفعال فى الأزمان والأعيان، وإنما يرسل القول رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز لأن وجود الأعيان والأزمان فى الحالين على سواء وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما ثم يجتمعان وإن كل واحد منهما أعنى النسخ والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ، فالمخصوص من العموم غير مراد بالعموم والمراد بالنسخ غير مراد من الخطاب.

ثم اعلم أن النسخ والتخصيص يفترقا من وجوه كثيرة.

أما التفريق بينهما فى الحد فقيل: إن التخصيص بيان المراد باللفظ العام والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته. ثم قد ذكر الأصحاب وجوهًا من التفريق بينهما:

أحدها: أن النسخ لا يكون إلا بمنفصل عن المنسوخ والتخصيص يصح ويكون بالمنفصل والمتصل.

والثانى: أن نسخ المقطوع به لا يكون إلا بالمقطوع به، وهو على قول الشافعى رحمه الله لا يكون إلا بجنسه فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب ولا السنة إلا بالسنة على أحد القولين أما تخصيص العموم يجوز للشىء المقطوع به وإن كان العموم مقطوعًا به وبغير جنسه.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا قولاً وخطابًا والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل.

والفرق الرابع: قد يصح النسخ فيما علم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ، والتخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ.

والخامس: أن النسخ يختص بالأحكام ولا يصح فى الأخبار، والتخصيص يجوز فيهما.

والسادس: أن النسخ رافع لجميع الحكم، والتخصيص يثبت لبعض الحكم وكذلك يجوز أن يعود النسخ إلى الشىء الواحد ولم يجز أن يعود التخصيص إلا إلى عدد أقله اثنان.

والسابع: أن النسخ يختص بعموم الأزمان، والتخصيص يختص بعموم الأعيان وبهذا المعنى فرق أصحابنا بين التخصيص والنسخ، فقالوا: النسخ تبديل والتخصيص تقليل[1].

وهذه الوجوه كلها ذكرها الأصحاب فى الفرق وشرح ذلك يعرف فى مسائل متفرقة وقد مضى أكثر ذلك.

* * *

مسألة

إذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ثبت النسخ فى حق النبى ﷺ وفى حق الأمة:

على قول بعض أصحابنا، وقال بعضهم: لا يثبت ذلك فى حق الأمة[2] حتى يتصل بهم وتعلق من قال بالوجه الثانى بقصة أهل قباء فإن أهل قباء لما بلغهم نسخ القبلة وقد صلوا بعض صلواتهم فاستداروا كما هم إلى القبلة ومعلوم أنهم كانوا قد فعلوا بعض الصلاة بعد النسخ قبل أن يتصل بهم الخبر، ومع ذلك لم يأمرهم النبى عليه الصلاة والسلام بالإعادة ولأن الله تبارك وتعالى لا يكلف إلا ما يكون فى وسع العبد وإذا كلف العبد الشىء قبل أن يعلمه يكون قد كلف ما ليس فى وسعه وهو باطل ولهذا المعنى لا يأثم بالتأخير إلى أن يعلم ولو كان الخطاب قد توجه عليه لكان يأثم وحين لم يأثم ثبت ما قلنا.

وأما دليل الوجه الأول أن النسخ محض إسقاط فلا يعتبر فيه علم من سقط عنه كالطلاق والعتاق، وهذا لأن دليل النسخ قد قام ولا دليل على اعتبار علم من يعمل النسخ فى حقه فإذا لم يكن دليل ثبت النسخ على العموم وهذا لأن الخطاب بالشرعيات ثبت بإثبات الله تعالى، فإذا كان الله تعالى رفعه فكيف يبقى ثابتًا، ولأن النسخ يكون بإباحة محظور والإباحة تكون من الله تعالى ويكون من قبل الله تعالى العبد ثم الإباحة من قبل العبد يثبت حكمها قبل علم العبد بالإباحة مثل أن نقول: أبحت ثمرة بستانى لبنى فلان ولم يعلموا بإباحته لهم فتناوله واحد منهم قبل العلم لم يجب الضمان

---

(١) انظر نهاية السول (٢/ ٥٥٢، ٥٥٣) إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ١٦١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٣٧).

(٢) اعلم أن الحنفية والحنابلة ذهبوا إلى أنه لا يثبت حكمه قبل التبليغ واختار هذا المذهب الآمدى وابن الحاجب، وذهب بعض الشافعية إلى ثبوته قبل التبليغ، انظر نهاية السول (٢/ ٦١٢، ٦١٤) إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ٨٢).

بالإجماع فكذلك الإباحة من قبل الله تعالى جاز أن تثبت على هذا الوجه، وأما حديث أهل قبـاء قلنا: استقبـال القبلة يسقط بأعـذار كثيرة ألاترى أنه يسـقط فى النوافل لعذر السفر فكذلك يجـوز أن يسقط عنهم بعذر الجهل وإن كانوا توجـه الخطاب عليهم. وأما قـولهم أنه يؤدى إلى تكليف العـبد مـا ليس فى وسـعه ثم يجـوز أن لا يأثم والخطاب متوجـه ألا ترى أنه لو نسى الخطاب أو نام عن المأمور لم يلحقه الإثم والخطاب مستوجه فى حقه ولعل هذه المسألة تأتى من بعد بأشرح وأبسط مما ذكرناه إن شاء الله. انتهى باب الناسخ والمنسوخ والقول فى ذلك. ونذكر الإجماع.

***

القول فى الإجماع وما يتصل بذلك

اعلم أن الإجماع هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة ويقال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة[1] هذا الحد أحسن، واختلفوا فى معنى تسميته بالإجماع فقال قوم: هو مأخوذ من اجتماع الأقوال عليه فصار بالاجتماع إجماعًا. وقال آخرون: بل هو مأخوذ من الجمع الذى هو العزم من قولهم: قد أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ أى: اعزموا عليه. وقال النبى ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» أى يعزم عليه وينويه وهذا المعنى باللغة والأول بالشرع أشبه وعلى المعنى الثانى يصح الإجماع من الواحد وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة والإجماع إذا أطلق فى اللغة قد يفهم منه العزم على الشىء والإجماع على الشىء من اثنين فصاعدًا، وأما فى الشرع فإن الإجماع إذا أطلق لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق ثم اعلم بعد هذا أن الإجماع ممكن وانعقاده متصور، وقال قوم: انعقاد الإجماع غير متصور وغير ممكن وهذا باطل لأنه لما كان الإجماع فى الأخبار المستفيضة ممكنًا وجب أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكنًا لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة يوجد أيضًا سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام يدل عليه أن من تبين بشرع فإنه لا يستجيز كتمانه إلا عن تقية فى بعض المواضع، فأما إذا لم يكن هناك تقية ولا خوف فإنه لا يستجيز كتمانه وإخفاءه وإذا ثبت هذا إذا اجتمعت الجماعة على اعتقاد أو حكم واستفاض ذلك فيما بينهم أو لم ينكر أحد منهم ذلك فلو اعتقد أحد منهم خلاف ذلك لأنكره إما صريحًا أو تعريضًا فصار

(١) الإجماع لغةً: يطلق بإطلاقين:

أحدهما: العزم على الشىء والتصميم عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ أى: اعزموا عليه وقوله عليه الصلاة والسلام (لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل) أى يعزم.

وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه أما الإجماع عند الأصولين: فهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور، تيسير التحرير (٣/ ٢٢٤)، انظر نهاية السول (٣/ ٢٣٧) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٢٨٠)، والمحصول (٢/ ٣) جمع الجوامع (٢/ ١٧٦) روضة الناظر (١١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٤٣).

عدم الخلاف منهم دليلاً على وجود الإجماع وسيأتى الكلام فى هذا بأكثر من هذا الذى ذكرناه وإذا ثبت وجود الإجماع فأول مسألة تذكر من ذلك كونه حجة.

مسألة: الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل الله تعالى على الأحكام وهو حجة مقطوع بها:

وقال النظام: ليس بحجة، وقالت الإمامية: ليس بحجة من حيث الإجماع لكن الحجة فى أن الإمام داخل فيهم وقوله مقطوع على صحته، وذهب بعض من دفع الإجماع إلى أنه لا يتصور وجود الإجماع.

واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة:

أحدها: أن يحيل وقوع الإجماع.

والثانى: أن يحيل ثبوت الطريق إليه.

والثالث: أن يقول ليس فى الشرع ولا فى العقل دليل على أن الإجماع حجة(١).

أما الأول: قالوا: إنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء على كثرتهم تباعد ديارهم. ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب فضلاً أن يعرفوا أقاويلهم فى الحوادث، وكذلك من بالمشرق فدل أن معرفة قول الأمة بأجمعهم فى الحوادث متعذرة لا سبيل إليها ثم قالوا كيف يتصور اتفاق آرائهم فى الحادثة مع تفاوت الفطن والقرايح وتباين المذاهب وتفنن المطالب وأخذ كل قوم صوبًا من أساليب الظنون فيكون تصوير إجماعهم فى الحكم المظنون بمثابة تصور إجماع العالمين فى صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل نوع من الطعام، وأيضًا لو تصور إجماعهم كيف يتصور النقل عنهم على التواتر والحكم فى المسألة الواحدة ليس مما يتوفر الدواعى إلى نقله فنثبت أن تصور الإجماع بأنه متسلل، وأيضًا فإن الرجوع من كل واحد منهم موهوم، ومع هذا الذى قلناه لا يتصور انعقاد الإجماع على وجه يؤمن معه الخطأ لأنه يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ثم لا يجوز على جماعتهم كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبًا وجماعتهم غير مصيبين وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود.

وأما المسلك الثانى: وهو أنه لا طريق إليه لأنه لو انعقد الإجماع لكان لا بد أن يكون

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٢٤٥) المحصول (٢/ ٨) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٢٨٦) المستصفى (١/ ١٧٣) المعتمد (٢/ ٤)، روضة الطالبين (١١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٤٥).

إجماعهم صادراً من أصل فإن انعـقد عن نص وجب نقله والاستغناء به وإن انعقد عن اجتهـاد وأمارة مظنونة فلا يجوز ذلك لأنهم مع كـثرتهم واختلاف همـمهم لا يجوز أن يوجد إجماعهم عن الأمارات المظنونة يدل عليه أنكم جعلتم الإجماع حجة، وإذا انعقد عن دلالة فـتكون الدلالة هى الحـجة لا الإجـمـاع. قالوا: ولا يجـوز أن يقـال ينعقـد إجماعهم لا عن دلالة لأن الذين ينـعقد بهم الإجماع ليسوا بآكـد حالاً وأعلى مرتبة من النبى ﷺ ومعلوم أن النبى ﷺ لا يقول ما يقـوله إلا عن وحى، فالأمة أولى أن يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل، ولأنه إذا جاز لهم أن يقولوا لا عن دليل جاز لكل واحد منهم أن يقول أيضًا بغير دليل لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم ونحن نعلم قطعًا أنه لا يجوز لكل واحـد منهم أن يقول بغير دليل، وإذا لـم يجز لآحادهم لا يجوز لجماعتهم وإذا ثبت أنه لا بد من دليل فتكون الحجة هى الدليل لا الإجماع.

وأما المسلك الثالث: فيطالبون بإقامة الدليل قـالوا: ولا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع، وقد تعلق بعضهم بالأمم السالفة وقالوا لما لم يكن إجماعهم حجة فكذلك اتفاق هذه الأمة وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء:٥٩] ولم يذكر الإجـماع ولو كان حـجة لذكـره ويدل عليه أن النبى ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «بم تقضى؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد فى كتاب الله تعـالى؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فـإن لم تجد فى سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتـهد رأيى»(١) ولم يذكـر الإجـماع، ويدل عليـه أن النبى ﷺ قـال: «لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»(٢) وهذا يدل على جواز الضلالة على الأمة وإذا جازت الضلالة عليهم لم يكن إجماعهم حجة.

وأما حجتنا: فنتعلق أولاً بالكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة:١٤٣] والوسط من كل شىء خـياره. وقـيل: الوسط من يرضى قوله. وقيل: هو العدل والمعانى متقاربة. وقال الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم ... وإذا نزلت إحـدى الليالى بمعظم

وأيضًا فإن الله تعالى قال: ﴿**لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة:١٤٣] والشاهد أتم لمن

---

(١) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/ ٣٠٢) ح (٣٥٩٢)، والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٠٧) ح (١٣٢٧) وأحمد: المسند (٥/ ٢٨٠) ح (٢٢١٢٢)، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٠١) ح (٥).

(٢) أخرجه البخارى: العلم (١/ ٢٦٢) ح (١٢١)، ومسلم: الإيمان (١/ ٨١) ح (١١٨/ ٦٥).

يكون قوله حجة فقد وصف الله تعالى الأمة بالعدالة والشهادة فدل أن قبول قولهم واجب لأنه لا يجوز أن يصفهم بالعدالة فيجعلهم شهداء على الناس ثم لا يقبل قولهم ولا يجعله حجة.

بيينة: أن الحكيم لا يصف بخيرية قومًا ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على الكذب فيما يريدون فدل أنه تعالى علم أنهم لا يقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم. فإن قيل المراد بالآية هو شهادتهم فى الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة وهذا يقتضى أن يكونوا عدولاً فى الآخرة لا فى الدنيا والجواب أن هذا لو كان هو المراد لقال لنجعلكم أمة وسطًا فلما قال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ [البقرة:١٤٣] دل أن هذا الوصف متحقق فيهم فى الحال وعلى أن الآية عامة فى الدنيا والآخرة فإن قيل قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم﴾ [البقرة:١٤٣] إن كان المراد بهذا جميع من صدق النبى ﷺ إلى يوم القيامة فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النبى ﷺ وإن أريد بذلك من وجد فى زمان نزول الآية فينبغى أن لا يكون الإجماع فى موضع ما حجة حتى يعلم أن جميع من كان حاضرًا حين نزلت الآية قال بذلك القول، والجواب أن الله تبارك وتعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة فقد أوجب علينا قبول قولهم فى ذلك فلا يجوز أن يقسم تقسيمًا يؤدى إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم فيكون المراد بالآية أهل العصر الصحابة بعد موت النبى ﷺ أو أهل كل عصر يأتى وقد تأيد هذا الاستدلال بقوله سبحانه وتعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١١٠] فدل أنهم ينهون عن كل منكر لأن لام الجنس مستغرق الجنس فلو جاز إجماعهم على مذهب منكر لما كانوا ناهين بل كانوا آمرين بذلك، وقد قيل إن معنى قوله كنتم: صرتم، ويحتمل: وجدتم، ويحتمل: أنتم خير أمة. ذلك معتمد قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا﴾ [النساء:١١٥] فقد جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحًا لما جمع بينه وبين المحظور فى الوعيد ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره: إن تبت وشربت الماء عاقبتك، وإذا قبح غير سبيل المؤمنين وجب تجنبه وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم وقد تبين بهذا الجواب عن السؤال الذى يقولونه وهو أن الله تعالى علق الوعيد بمخالفة الرسول

وترك اتباع غيـر سبيل المؤمنين قد بينا أنه لا يصح الجمع بين شيـئين فى الوعيد إلا وأن يكون كل واحد منهمـا يستحق عليه الوعـيد يدل عليه أنه لا خلاف أنه يستـحق الوعيد بمشاقة الرسـول على الانفراد، فكذلك استحق الوعـيد بترك متابعـة سبيل المؤمنين على الانفراد، فإن قيل المراد بترك متابعة سـبيل المؤمنين فى مشاقة الرسول، قلنا: فيكون لا فائدة فى قـوله: ويتبع غيـر سبيل المؤمنين لأن اسـتحقـاق الوعيد عـرف بقوله: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ [النساء:١١٥] فيـجب أن يكون الوعيد بترك اتبـاع سبيل المؤمنين مـتعلقًا بمعنى آخر غـير ما سبق يفـيد فائدة وأيضًا فإن هذا السـؤال يقتضى أن لا يكون مـشاقة الرسول بانفـراده معصيـة فإن قيل: قـد شرط الله عز وجل فى لحوق الوعـيد أن يكون اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد أن تبين له الهدى والألف واللام لاستغراق الجنس فاقتضى استيعاب الهدى وكان معنى الآية: من تبين جمـيع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين لحقه الوعيد فيدخل ما أجمعـوا عليه فى جملة الهدى فعلى هذا يجب أن يكون الهدى بدليل سوى قول الأمة ثم إذا تبين يتبعون فيه كما أن الإنسان إذا قال لغيره: إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه اقتضى أن يكون تبين صدقه بشىء سوى قوله.

والجواب: أنه قد قيل: إن تبين الهدى شرط فى لحوق الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط لا فى اتبـاع غير سبـيل المؤمنين لأن الإنسان إنما يكون مشاقًا مـعاندًا إذا تبين الحق وعرفه وكان هذا الشرط مقصورًا على المشاقة فقط وأيضًا فإن الذى قالوه لو كان على ما زعمـوا لبطل فائدة تخـصيص المؤمنين مع عـلمنا أنه خرج الكلام مـخرج تمييـز المؤمنين والإعظام لهم. ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قـولاً من أقاويلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول مـثل قولهم كـما يلزمنا مـثل ذلك فى المؤمنين يدل عليه أن اتبـاع المؤمنين هو الرجوع إلى قـولهم لأنهم قالوه وليس اتبـاعهم هو مشـاركتهم فى قـولهم لأن دليلاً دل عليه. ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود فى إثبات الصانع جل شـأنه وفى نبوة موسى عليه السلام، وإن شاركناهم فى اعتقاد ذلك لما لم نصر إلى ذلك لأجل قولهم. فإن قيل هذا استدلال بدليل الخطاب لأنكم قلتم لما ذكر فى الآية إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين دل أن اتباع سبيل المؤمنين واجب وهذا تعلق بمحض دليل الخطاب لأنه ليس فى الآية الأمر باتباع سبيل المؤمنين.

قالوا: والاستدلال فى مثل هذه المسألة بدليل الخطاب لا يجوز.

الجواب: أن مطلـق الآية تدل على ما قلناه لأن الله تعـالى نص على إلحاق الوعـيد

باتباع غيـر سبيل المؤمنين وعند المخالف لا يلحق الوعـيد باتباع غير سـبيل المؤمنين بحال وعلى أن الاستدلال بالآية تقـسيم عقلى لا يتصور خلافه، وهـو أنه إما أن يوجد اتباع سبـيل المؤمنين أو يوجد اتباع غيـر سبيل المؤمنين ولا ثالث لهـذين. فإذا حرم اتباع غـير سبيل المؤمنين قطعنا بوجوب اتباع سبيل المؤمنين. فإن قـيل: وقد قال: ويتبع غير سبيل المؤمنين، فظاهره يقتضى أن يتبع غير سبيـلهم فيما صاروا به مؤمنين وعندنا إذا اتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين يلحقهم الوعيد.

والجواب: أنـه ليس كمـا زعمـوه لأن ظاهره يقتـضى لحوق الوعـيد عند ترك اتـباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين.

ألا ترى أنه لو قال القائل: اتبع سبيل العلماء يقتـضى أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء، وأيضًا فـإن الآية تقتضى لحوق الوعيد فى هذا الفعل بترك اتباع سبيل المؤمنين وعلى هذا السؤال لا يكون بترك اتباع سبيل المؤمين وإنما يكون الوعيد بترك الإيمان والتوحيد وما يتصل بذلك لا بترك اتباع سبيل المؤمنين فسقط السؤال بهذا الوجه.

فإن قيل: قد قال: ويتـبع غير سبيل المؤمنين وهذا يقتضى سبيـلاً واحدًا فلا يقتضى كل سبيل يوجد.

والجواب: أنكم إذا سلمتم أنه إذا ترك اتباع واحد يستحق الوعيد فثبت أنه إذا ترك اتباع كل سبيل هو سبيل المؤمنين يستحق الوعـيد أيضًا، وعلى أن السبيل قد صار معرفًا بالإضافة إلى المؤمنين وإذا صار معرفًا بهـذا الوجه فلا فرق بين أن يعرف بالألف واللام أو يعرف بالإضافة وإذا ثبت أن السـبيل معرف اقتضى كل سبـيل هو سبيل المؤمنين وإذا ترك ذلك استحق الوعيـد والاستدلال بهذه الآية فى نهاية الاعتماد وقـد احتج الشافعى رحمة الله عليه بهذه الآية.

دليل آخر فى أن الإجماع حجة:

وهذا الدليل من السنة وهو: مـا روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تجتـمع أمتى على الضلالة»[1]. وفى رواية: «لا تجـتمع أمـتى على الخطأ»[2]، وقـال ﷺ: «لم يكن الله

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وما وجد بلفظ «لا تجتمع أمتى على ضلالة»، انظر كشف الخفاء للحافظ العجلونى (٢/ ٤٧٠) ح (٢٩٩٩)، تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر (٣/ ١٦٢) ح (٨).

ليجمع هذه الأمة على الخطأ»، وقال: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح»[(١)]، وقال: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[(٢)]، وقال: «من فارق الجماعة فمات ميتة جاهلية»[(٣)]، وقال: «عليكم بالجماعة»[(٤)] و «يد الله مع الجماعة»[(٥)] و «من شذ شذ فى النار»[(٦)]، وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»[(٧)]، وقال: «من فارق الجماعة فاقتلوه»[(٨)]، وقال ﷺ: «من أحب أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[(٩)]، وقال عليه السلام: «ثلاث لا يغل عليهن قلب امرىء مسلم: إخلاص العمل لله، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، والنصح لأولى الأمر»[(١٠)]، وقال عليه السلام: «ستكون بعدى هنات وهنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جمع فاضربوا عنقه كائنًا من كان»[(١١)].

(١) قال الحافظ الزيلعى: غريب مرفوعًا، ولم أجده إلا موقوفًا على ابن مسعود، وله طرق: بلفظ: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئًا فهو عند الله سيئ»، أخرجه أحمد: المسند (١/ ٤٩٣) ح (٣٥٩٩) والحاكم فى المستدرك (٣/ ٧٨ ـ ٧٩) وبلفظ «.. وما رأوه قبيحًا فهو عند الله قبيح»، عزاه ـ إلى ـ أبو داود الطيالسى فى «مسنده» وأبو نعيم فى «الحلية»، والبيهقى فى «كتاب الاعتقاد»، انظر نصب الراية (٤/ ١٣٣)، وانظر كشف الخفاء للعجلونى (٢/ ٢٤٥) ح (٢٢١٤).

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٤/ ٢٤٢) ح (٤٧٥٨)، والترمذى: الأمثال (٥/ ١٤٨) ح (٢٨٦٣)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٤٨) ح (١٧٨١٧).

(٣) أخرجه البخارى: الفتن (١٣/ ٧) ح (٧٠٥٤)، ومسلم: الإمارة (٣/ ١٤٧٧) ح (٥٥/ ١٨٤٩).

(٤) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/ ٤٦٥) ح (٢١٦٥) وقال: حسن صحيح غريب، انظر نصب الراية (٤/ ٢٤٩).

(٥) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/ ٤٦٦) ح (٢١٦٦) وقال: حسن غريب، والنسائى: التحريم (٧/ ٨٤) (باب قتل من فارق الجماعة).

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) أخرجه مسلم: الإمارة (٣/ ١٤٧٩) ح (٥٩/ ١٨٥٢)، (٦٠/ ١٨٥٢)، وأبو داود: السنة (٤/ ٢٤٣) ح (٤٧٦٢)، والنسائى: تحريم الدم (٧/ ٨٤) (باب قتل من فارق الجماعة بلفظ «من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة، وهى جميع، فاقتلوه».

(٩) أخرجه أحمد: المسند (١/ ٣٣) ح (١٧٨).

(١٠) أخرجه ابن ماجه: المناسك (٢/ ١٠١٥) ح (٣٠٥٦)، والدارمى: المقدمة (١/ ٨٦) ح (٢٢٧) وأحمد: المسند (٤/ ٩٩) ح (١٦٧٤٣).

(١١) تقدم تخريجه.

والأخبار فى معنى هذا كثيرة وإذا أمر فى هذه الأخبار بالكون مع الجماعة ونهى عنه الشذوذ ونفى الخطأ والضلالة عنهم دل ذلك أن إجماعهم حجة وصواب وحق يدل عليه أنه عليه السلام لما قال: «لا تجتمع أمتى على الخطأ» فما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه فيجب كون ذلك صوابًا غير خطأ، فإن قالوا: هذه الأخبار آحاد فلا يصح إثبات الإجماع بها وهى من مسائل الأصول، قيل: هى متواترة من طريق المعنى فإن ألفاظها وإن اختلفت فقد اتفق الكل على معنى واحد وهو وجوب التمسك بالإجماع وتحريم المخالفة وعصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة. وقد بينا أن مثل هذا الطريق يفيد العلم فإن قيل قوله: «لا تجتمع أمتى على الضلالة» يحتمل أنه عليه السلام أراد بالضلالة الكفر دون غيره، وكذا نقول: إن هذه الأمة لا تجتمع على الكفر فقد قال عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى تقوم الساعة» قيل له: كل معصية ضلالة لأنه قد عدل بها عن الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿فعلتها إذا وأنا من الضالين﴾ فينبغى أن لا يجوز اجتماعهم على خلاف الحق بحال لأنا قد ذكرنا أن كل ما عدل به عن الحق ضلال وعلى أنه قد قال عليه السلام: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ» وهذا ينفى أنواع الخطأ لأن الكلام خرج مخرج بيان كرامة هذه الأمة على الله عز وجل وكرامتهم على الله عز وجل تنفى أن يجتمعوا على كل ما هو خطأ وعدول عن الحق. فإن قيل قوله: أمتى يتناول جميع أمته من وقته إلى قيام الساعة، ولا يتصور اجتماع كلهم على الخطأ وأيضًا فإن إجماعهم لا يتصور أن يكون حجة لأنه إذا كان يتناول جميع من صدقه إلى انقطاع التكليف فلا يوجد بعد ذلك تكليف حتى يكون اجتماع هؤلاء حجة، وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال فيما سبق وبينا أن المراد بهذا أهل كل عصر.

بينة: أن عند المخالفين يتصور اجتماع أهل كل عصر على الخطأ والضلالة فإذا تصور ذلك عندهم فى أهل كل عصر إلى أن ينقطع التكليف فقد تصور اجتماع الكل على الضلالة وقد نفى النبى ﷺ ذلك. فإن قيل: ولم قلتم إذا كان لا يجوز اجتماعهم على الخطأ والضلالة يجب أن يكون اجتماعهم حجة ولا يجوز مخالفته، قيل له: قد اجتمعت الأمة أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ونعنى بهذا إجماع من يقول أن الأمة لا تجتمع على الخطأ دون غيرهم فكل من قال: إن الأمة لا تجتمع على الخطأ فقد قال: إن إجماعهم حجة لأنه لم يجوز لأحد منهم مخالفتهم على ما ورد به النص، وإذا

أجمعوا أنه لا يجوز المخالفة فقد أجمعوا أنه يكون حجة.

ببينة: إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاقتهم ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة بل يعدون ذلك من عظام الأمور وقبيح الارتكابات، فدل أنهم عدوا إجماع المسلمين حجة يحرم مخالفتها، وفى المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب وأوردها المتكلمون والقدر الذى قلناه كاف وهو المعتمد.

وأما الجواب عن الذى قالوه: أما الأول: قوله إنه يستحيل وجود الإجماع. قلنا: لا يستحيل على ما سبق بيانه. أما قولهم: إنه مع كثرتهم وتباعد ديارهم يمتنع ويتعذر الوقوف على إجماعهم. قلنا: نقول أولاً: كيف يدعى استحالة هذا ونحن نرى خيلاً من الكفار يرمى عددهم على عدد المسلمين وهم متفقون على ضلالة يدرك بطلانها بأدنى ذكر، فإذا لم يمتنع ذلك إجماع أهل الدين على حكم من أحكام الدين وأيضا فإنا نعلم إجماع العلماء من أصحاب الشافعى وأصحاب أبى حنيفة رحمهم الله على مذهب كل واحد منهما فى مسائل الفروع مع تباعد الديار وانقطاع المزار فدل أن الذى ادعوه من الاستحالة باطل، هذا جواب القاضى أبى بكر. ثم نقول: إن الوقوف على الإجماع غير ممتنع بسماع أقاويل الحاضرين والنقل من الجانبين كما يمكن معرفة اتفاق المسلمين على الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان واعتقاد أداء الزكاة والحج وغير ذلك مع كثرة المسلمين وتباعد الذكر بهم لأن الاعتبار بعلماء العصر وأهل الاجتهاد وهم كالأعلام فى كل عصر لا تجلى مواضعهم ولا أقوالهم.

ببينة: أن من عاصر الصحابة يمكنه أن يكتفى بكل واحد من المجتهدين أو ببعضهم فيعرف قوله ويتعرف قول الناس لأن أهل الاجتهاد من ذلك الوقت كانوا محصورين وكذلك التابعون فأمكن التوصل إلى معرفة قولهم بالطريق الذى قدمنا، وأيضًا فإن القول المنتشر فى أهل العصر من غير مخالف دليل على الإجماع وهذا يمكن معرفته وهذا لأن الدليل الذى دل على أن الإجماع حجة يوجب أن يكون سبيل من الوصول إليه ولا وصول إلا بالقول المنتشر فى الأمة وعدم المخالف لذلك لأن معرفة قول كل واحد من علماء العصر لا سبيل إليه فى العالم، ولا يجوز أن يوجب علينا ما لا سبيل إلى الوصول إليه فإذا لم يمكن إلا هذا القدر علمنا أن ذلك حجة وأنه المعنى بالإجماع الذى أوجب علينا اتباعه، وأما قولهم: إنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم

ثم إذا اجتمعوا لا يجوز. قلنا: المستحيل أن يقال إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئًا فى القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لم نقل هذا وإنما نقول أن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع الكافة لم يكن قوله خطأ وليس نمنع أن يفارق الواحد الجماعة فى هذا. ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصًا ولا يجوز أن تجتمعوا على أكلة مخصوصة فى هذا اليوم. وأما قولهم: إنه لا بد أن ينعقد الإجماع على دليل. قلنا: لا نمنع أن يكون إجماعهم عن نص لم ينقلوه واكتفوا بالإجماع عن النقل ويجوز أيضًا أن يجتمعوا عن أمارة فطرية وسنبين ذلك من بعد. وأما قولهم: إن الإجماع لا يكون إلا عن دلالة فتكون تلك الدلالة حجة لا الإجماع. قلنا: هذا يبطل بقول النبى ﷺ فإنه حجة ومع ذلك لا نقول ما يقوله إلا عن دلالة وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الإجماع حجة ما صدر عنه الإجماع حجة أيضًا فيكون فى المسألة حجتان وأيضًا فإن الإجماع وإن كان عن دليل هو حجة ولكن فى الإجماع فائدة وهى أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط هنا نقلها ويحرم علينا الخلاف الذى كان سابقًا فى مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم: إنا وجدنا إجماعًا منعقدًا من غير دليل نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والاستبضاع وأجرة الحمام وقطعة الشارب وأخذ الزكاة من الخيل تبرعًا وأخذ الخراج أورد هذه المسائل أبو الحسين البصرى فى أصوله(١).

الجواب: إن هذه المسائل لم يقع على كلها الإجماع فإن البيع بالتراضى لا يكون بيعًا ولابد عندنا من الإيجاب والقبول(٢) حتى لا يكون ما أخذاه حرامًا، وأما البيع فلا يقول أنه بالتعاطى المجرد ينعقد البيع بحال(٣)، وأما الاستبضاع فهو على مذهب أبى حنيفة، والباقى من المسائل يجوز أن يسلم، لكنا نقول: إن الإجماع لا يقع إلا عن دليل غير أنه

(١) المعتمد (٢/٥٧).

(٢) انظر روضة الطالبين (٣/٣٣٨).

(٣) قال الإمام النووى: المعاطاة، ليست بيعًا على المذهب وخرج ابن سريج قولاً من الخلاف فى مصير الهدى منذورًا بالتقليد: أنه يكتفى بها فى المحقرات وبه أفتى الرويانى وغيره. والمحقر كرطل خبز وغيره مما يعتاد فيه المعاطاة وقيل: هو ما دون نصاب السرقة. فعلى المذهب فى حكم المأخوذ بالمعاطاة وجهان: أحدهما: أنه إباحة لا يجوز الرجوع فيها قاله القاضى أبو الطيب وأصحهما: له حكم المقبوض بعقد فاسد فيطالب كل واحد صاحبه بما دفعه إن كان باقيًا أو بضمانه إن تلف، انظر روضة الطالبين (٣/٣٣٨، ٣٣٩).

يجوز أن يقع الاكتفاء عن نقل الدليل بوقوع الإجماع، وأما الذى تعلقوا به من الظواهر قلنا أما الآية وهى قوله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء:٥٩] نقول لهم: إن الآية دليلنا لأنه تعالى شرط فى الرد إلى الكتاب والسنة وجود التنازع فدل أن دليل الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع إذ لا بد للحكم من دلالة وعلى أن يرد الحكم إلى الإجماع رد إلى الكتاب والسنة، وقد ذكرنا ذلك، وأما حديث معاذ قلنا: قد كان ذلك فى زمن النبى ﷺ والإجماع يكون بعد زمانه، وأما قوله عليه السلام: «لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[1] قلنا: يجوز أن يكون قال ذلك لأقوام بأعيانهم، ويجوز الخطأ والضلالة على أقوام بأعيانهم، وإن تعلقوا بإجماع سائر الأمم قلنا: قد قال بعض أصحابنا: إن إجماع هذه الأمة وسائر الأمم سواء فى كونه حجة وهو اختيار أبى إسحاق الإسفراينى. وإن سلمنا فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم هو أن عصمة الأمة طريقها الشرع ولم يرد الشرع بعصمة سائر الأمم، وقد ورد بعصمة هذه الأمة ونفى الخطأ عنهم على ما سبق بيانه فافترقا لهذا المعنى، ولأن اعتراض النسخ فى دين سائر الأمم جائز.

ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد ﷺ وإذا كان النسخ جائز لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة، وأما فى شريعتنا فلا يجوز النسخ بل هذه شريعة مؤبدة فعصمت أمتها ليرجع إليها عند الخطأ والنسيان وليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظًا.

فإن قيل: أليس قال الله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله...﴾ إلى قوله: ﴿وأنتم شهداء﴾ [آل عمران:٩٩] فقد جعلهم كما جعل هذه الأمة شهداء فيجب أن يكون إجماعهم حجة، أورد هذا السؤال أبو زيد فى أصوله وأجاب وقال: يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما كانوا متمسكين بالكتاب، وإنما لم يجعل اليوم إجماعهم حجة لأنهم كفروا بالكتاب، وإنما ينتسبون إلى الكتاب بدعوتهم ولأن تأويل الآية وأنتم شهداء بما فيه قبل نبوة محمد ﷺ فلم لا يشهدون بالحق. ألا ترى أنه قد سبقت هذه الآية أنه أخذ الميثاق بالبيان. قال الله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس﴾ [آل عمران:١٨٧] فدل أن المراد ما ذكرنا، واعلم أنا لما حققنا الإجماع حجة من جهة الشرع خاصة فقد قال بعضهم إنه حجة من جهة الشرع والعقل جميعًا والصحيح هو الأول لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا اجتمع اليهود

(١) تقدم تخريجه.

والنصارى مع كثرتهم على ما هم عليه من الضلالة وإذا جعلناه حجة فى الشرع فإنما وجد ذلك فى هذه الأمة على ما سبق.

* * *

فصل: إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها:

فهو على ضربين:

أحدهما: ما يكفر مخالفه متعمداً وهو الإجماع على الشىء الذى يشترك الخاصة والعامة فى معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما، ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربا اعتقد فى شىء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع فهو كافر[١]؛ لأنه صار بخلافه جاحداً كافراً لما قطع به من دين الرسول صلوات الله عليه كالجاحد لصدق الرسول صلوات الله عليه.

والضرب الثانى: ما يضل مخالفه إذا تعمد ولا يصير كافراً وهذا إجماع الأمة الخاصة وذلك مما ينفرد بمعرفته العلماء كتحريم المرأة على عمتها وخالتها[٢]، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة[٣]، وتوريث الجدة السدس[٤]، وحجب بنى الأم مع الجد[٥]، ومنع توريث القاتل[٦]، ومنع وصية الوارث[٧]، فإذا اعتقد المعتقد فى شىء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر لكن يحكم بضلالته وخطئه[٨].

ثم اعلم أن الكلام فى الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة يشتمل على خمسة فصول:

أحدها: معرفة ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة.

---

(١) تيسير التحرير (٣/ ٢٥٩) جمع الجوامع (٢/ ٢٠١) نهاية السول (٣/ ٣٢٧، ٣٢٨).

(٢) قال ابن المنذر:ـ وأجمعوا على أن لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لا الكبرى على الصغرى ولا الصغرى على الكبرى، انظر الإجماع لابن المنذر (٧٧).

(٣) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن من جامع عامداً فى حجه قبل وقوفه بعرفة أن عليه حج قابل والهدى. وانفرد عطاء وقتادة، الإجماع لابن المنذر (٤٩).

(٤) قال ابن المنذر: وأجمعوا أن للجدة السدس إذا لم يكن للميت أم، الإجماع لابن المنذر (٦٩).

(٥) انظر الإجماع لابن المنذر (٧٠).

(٦) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن القاتل عمداً لا يرث من مال من قتله ولا من ديته شيئًا، الإجماع لابن المنذر (٧٠).

(٧) قال ابن المنذر:ـ وأجمعوا على أنه لا وصية لوارث إلا أن يجيز ذلك. الإجماع لابن المنذر (٧٣).

(٨) المحصول (٢/ ٩٨) تيسير التحرير (٣/ ٢٥٩) نهاية السول (٣/ ٣٢٧، ٣٢٨).

والثانى: فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة.

والثالث: ما ينعقد فيه الإجماع من الأحكام.

والرابع: ما ينعقد به الإجماع من الشروط.

والخامس: معرفة ما يتخالط [بما][1] يتعارض فيه الإجماع والاختلاف.

ولا بد لكل واحد من هذه الفصول الخمسة من إيراده بما يشتمل عليه ليصير الإجماع مستوفى فى أحكامه وما يتصل به.

* * *

فصل: أما الكلام فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة:

اعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل يوجب ذلك[2]؛ لأن اختلاف الآراء أو الهمم يمنع من الاتفاق على شىء إلا عن سبب يوجب ذلك، وهذا مثل اتفاق الناس على أكلهم عند الجوع وشربهم عند العطش ولبسهم عند العرى كان عن سبب وهذه أمور طبيعية كانت عن سبب طبيعى، وكذلك الأمور الدينية لا تكون إلا عن سبب دينى وذلك مثل اتفاقهم على المعتقد الدينى واتفاقهم على صلاة الجمعة وصلاة العيدين وعلى فعل الصلوات الخمس وصوم رمضان، فإنه لا يكون ذلك إلا عن سبب دينى قادهم إليه، ويجوز أن يتفقوا عن دليل على حكم الحادثة وتكون على الحكم دلائل سواه ويجوز أن يختلفوا فى الأدلة مع اتفاقهم على الحكم فلا يكون اختلافهم فى الأدلة مانعًا من إجماعهم على الحكم، وقد أجاز قوم انعقاد الإجماع عن توفيق من الله تعالى من غير دليل شرعى دلهم على ذلك. وذلك بأن يوفقهم الله تعالى للصواب من غير أن يكون لهم عليه دلالة وأمارة وهذا ليس بصحيح لأنه لو جاز لجماعة الأمة أن يقولوا من غير دليل لكان يجوز لكل واحد منهم أن يقول من غير دليل وحين لم يجز لآحادهم كذلك لا يجوز لجماعتهم،ولأن الدليل هو الموصل إلى الحق فإذا فقد الدليل

(١) زيادة ليست فى الأصل، يتم بها الكلام.

(٢) يشترط فى الإجماع أن يكون عن مستند يستند إليه المجمعون فى إجماعهم من كتاب أو سنة أو قياس والإجماع عن غير مستند بأن يكون عن عاطفة أو إلهام وتوفيق من الله تعالى لهم بوجه الصواب غير جائز عند جمهور العلماء وخالف فى ذلك شذوذ فجوزوا الإجماع عن غير مستند، انظر نهاية السول (٣/ ٣٠٧، ٣٠٨) تيسير التحرير (٣/ ٢٥٤)، المحصول (٢/ ٨٨)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٧٤)، المعتمد (٢/ ٥٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٢).

فقد الوصول، وقد بينا أن حال الأمة لا يكون أعلى من حال نبى الأمة ومعلوم أن النبى ﷺ لا يقول ما يقول إلا عن دليل، فالأمة لأن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل أولى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد الإجماع عن الكتاب والسنة ثم إذا كان الإجماع عن نص غير محتمل من كتاب أو خبر متواتر كان الحكم والقطع بصحته ما يتبين بالنص فلم يكن للإجماع تأثير فى ثبوتهما وإن كان النص خبر واحد وأجمعوا به كان الحكم ثابتًا بالظاهر وكان نفى الاحتمال من الظاهر والقطع بصحة الحكم ثابتين بالإجماع واختلفوا فى انعقاد الإجماع عن القياس.

* * *

مسألة: ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يجوز بانعقاد الإجماع عن القياس، وقالوا: لا فرق بين القياس الجلى والخفى فى ذلك، وقال قوم: إنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن القياس بحال سواء كان خفيًا أو جليًا واختاره محمد بن جرير الطبرى، وذهب قوم إلى جواز انعقاده بالجلى دون الخفى وأما نفاة القياس منعوا انعقاد الإجماع بالقياس لأنه ليس بدليل عندهم[1]، والكلام مع نفاة القياس يأتى من بعد.

وأما حجة من نفى انعقاد الإجماع بالقياس قال فى ذلك لأن الخطأ موهوم فى القياس والإجماع يوجب العلم القطعى فلا يجوز أن يقع بالقياس لأن ذلك يوجب أن يكون فروع الشىء أقوى من أصله.

ببينة: أن القياس فرع الإجماع.

ألا ترى أن الإجماع يستخرج منه المعنى فيقاس عليه مثل ما يستخرج من الكتاب والسنة، فإذا كان القياس فرعًا للإجماع فلا يجوز أن يصير الإجماع فرعًا، لأنه يؤدى إلى أن ينقلب الأصل فرعًا والفرع أصلاً، وهذا لا يجوز.

ببينة: أن الحكم الصادر عن القياس لا يفسق مخالفه بل يجوز مخالفته ولا يجعل

(١) اعلم أن العلماء قد اختلفوا فى ذلك على أربعة مذاهب:

الأول: محال عقلاً أن يكون القياس سندًا للإجماع. وهو رأى الشيعة وجماعة.

الثانى: جائز عقلاً ولكنه غير واقع وهو لبعض العلماء.

الثالث: جائز عقلاً وواقع - وهو لجمهور الأصوليين - منهم البيضاوى.

الرابع: يجوز إن كان القياس جليًا ولا يجوز إن كان القياس خفيًا، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٧٩) نهاية السول (٣/ ٣٠٩) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٣٠٩) روضة الناظر (١٣٤) المستصفى (١/ ١٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٣).

أصلاً فى نفسه بل هو فرع لغيره ولا يقطع عليه بثبوته ولا على تعلقه بالأمارة، وأما الحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ويفسق مخالفه ويجعل أصلاً ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقة فإذا صدر هذا الإجماع عن الاجتهاد اجتمع فيه هذه الأحكام مع تنافيها وتضادها وهذه الحقيقة وهى أن الأمارة دلالة خافية فلا يجوز أن يقال: إن الأمة على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها يجمعها الأمارة مع خفائها يدل عليه أن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه من ينفى القياس أصلاً فلم يجز وقوع الإجماع وانعقاده والذى ينعقد به الإجماع معدوم.

وأما حجة من جوز انعقاد الإجماع عن القياس فنبين أولاً وجود ذلك ثم نبين جواز ذلك من حيث المعنى والدليل على وجود ذلك ووقوعه إجماع الصحابة على قتال أهل الردة وقد كان ذلك من طريق الاجتهاد، قال أبو بكر رضوان الله تعالى عليه قال: لا أفرق بين ما جمع الله بينهما فقاس الزكاة على الصلاة فى وجوب قتال المخل بها ولو كان معهم فى قتال مانعى الزكاة على نص لنقلوه.

واتفق الصحابة أيضًا على إمامة أبى بكر وقد كان ذلك بطريق الاجتهاد فإنهم استدلوا فى إمامة أبى بكر رضى الله عنه بتقديم النبى ﷺ إياه فى الصلاة، وقالوا: اختاره ﷺ لديننا فاخترناه لدنيانا.

وقد أجمع الصحابة أيضًا على توريث الجدتين السدس فإن اجتمعا فهو لكما وأيتكما تفردت به فهو لها[١]. وقد أجمعت الأمة على هذا الحكم وكان ذلك عن الاجتهاد.

وأجمعت الأمة أيضًا على أن حد العبد على النصف من حد الحر وإنما اتفقوا عليه بقياس العبد على الأمة فإن فى الكتاب حد تنصيف الإماء وليس فيه ذكر حد العبيد.

وأجمعت الأمة أيضًا على تحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه وأجمعوا على تقديم الأمة فى العتق قياسًا على العبد.

وأجمعوا على إراقة الشيرج إذا وقعت فيه الفأرة وكان مائعًا وإلقائها وما حولها إذا كان جامدًا قياسًا على السمن[٢].

(١) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن الجدتين إذا اجتمعتا وقرابتهما سواء وكلتهما ممن يرث: أن السدس بينهما، الإجماع (٦٩).

(٢) قال الإمام النووى: قال الخطابى: اختلف العلماء فى الزيت إذا وقعت فيه نجاسة فقال جماعة من أصحابنا: الحديث لا يجوز الانتفاع به بوجه من الوجوه لقوله ﷺ (فلا تقربوه) وقال أبو حنفية: هو نجس لا يجوز أكله ولا بيعه ويجوز الاستصباح به، وقال داود: إن كان هذا سمنًا =

وهم يقولون على هذه الدلائل أن إجماعهم لم يكن عن قياس بل كان عن دليل آخر في مسألة قتال مانعي الزكاة وإمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي مسألة الجدتين كان إجماعهم عن خبر المغيرة وقالوا في سائر المسائل إنما كان الإجماع لأن النص على تنصيف الحد في الأمة نص في العبد وكذلك النص على تحريم لحم الخنزير نص على تحريم شحمه والنص في السمن نص في الشيرج.

والجواب أن هذه الدعاوى بلا دليل وقد نقلنا في قتال مانعي الزكاة وتقديم أبي بكر رضي الله عنه في الإمامة على الصحابة أنهم ذكروا الاجتهاد فيما صاروا إليه، وأما ميراث الجدتين فلازم قولهم: أن إجماعهم كان عن خبر المغيرة فخبر المغيرة كان في الجدة الواحدة والإلزام في الجدتين، وأما سائر المسائل فلازمة أيضًا، وقولهم: إن النص في كذا نص في كذا مجرد دعوى لا دليل عليها وسيأتي في باب القياس أن طريق إثبات هذه الأحكام في الصور التي لم يقع النص عليها لم يكن إلا بالقياس إلا أنه بالقياس الجلي فإن قال بعض من يخالف هذه المسألة: إن عندي يجوز انعقاد الإجماع بالقياس الجلي ولا يجوز بالخفي، قلنا: إذا ثبت جواز انعقاده بأحدهما ثبت بالآخر وهذا لأن القياس دليل من دلائل الشرع وطريق موصل إلى الحكم ولا مانع من انعقاد الإجماع عنه فينعقد عند الإجماع دليل الكتاب والسنة.

فإن قالوا: قد بينا أن الإجماع لا يقع عن الاجتهاد، وقلنا قد قلتم إن كثرة عدد الأمة واختلاف هممها وأغراضها يمنع من اجتماعهم بطريق الاجتهاد والأمارة وهذا دعوى وليس يمتنع أن تجمعهم الأمارة الواحدة والأمارات الكثيرة على الحكم الواحد فإن اختلفت الأغراض وكثر العدد لأنهم مع كثرتهم واختلاف أغراضهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمارة فإذا ظهرت الأمارة لجماعتهم لم يمتنع اتفاق جميعهم على الحكم الذي دلت عليه الأمارة يدل عليه أن اليهود والنصارى وهم الجم الغفير قد اجتمعوا على اعتقاد واحد فإذا جاز اتفاقهم مع كثرتهم وتباين هممهم وأغراضهم من جهة شبهة دخلت عليهم فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الأمارة المستندة إلى أصل

= لم يجز بيعه ولا أكله وشربه وإن كان زيتًا لم يحرم أكله ولا بيعه وزعم أن الحديث مختص بالسمن وهو لا يقاس والله أعلم. هذا كلام الخطابي وقد سبق في باب ما يكره لبسه وأن المذهب الصحيح جواز الاستصباح بالدهن النجس والمتنجس سواء ودك الميتة، انظر المجموع للنووي (٩/ ٣٨).

هو حق أولى وليس هذا كاتفاقهم على الكذب فى شىء معين حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعى لجميعهم على ذلك. وقد بينا وجود الداعى هاهنا وعلى هذا خرج اتفاقهم على مأكل واحد وصناعة واحدة حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعى لجميعهم على ذلك وهذا لأن اتفاقهم على مأكول واحد تابع لتساوى شهواتهم وأماكن شهواتهم ونحن نقطع أن الناس يختلفون فى الشهوات وأماكن نيل الشهوات فمنهم من يشتهى ما ينفر طبع الآخرين، ومنهم من تنقص شهوته لما تقوى شهوة الآخر، فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر، وقد يتفق الاثنان فى شهوة حتى يقدر أحدهما على تحصيلها بعجز الآخر عنه، وأما الذى قالوه أولاً من أن الخطأ موهوم فى القياس والإجماع يوجب علمًا قطعيًا. قلنا: هذا يبطل بخبر الواحد فإن الإجماع ينعقد عنه مع وجود ما قالوه ولأن العبرة بحسب ما يدل عليه الدليل وقد دل الدليل أن الإجماع يفيد العلم القطعى وأن القياس لا يفيد إلا غلبة الظن، وأما قولهم أن القياس فرع والإجماع أصل ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل. قلنا: الأدلة قد يتقوى بعضها ببعض وقد تتعاضد وتتظاهر الدلائل فيتم عند الاجتماع بما لا يتم عند الانفراد. ألا ترى أن أصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض أفادت العلم القطعى. كذلك القياس إذا اجتمعت الآراء صار دليلاً قطعيًا على صحة الحكم به وانتفاء الخطأ عنه وبهذا الوجه جعلنا الإجماع الصادر عن الخبر الواحد والعموم دليلاً قطعيًا وإن لم يكن الخبر الواحد والعموم فى جميع مسمياته كذلك.

وأما قولهم: إن القياس لا يفيد كذا وكذا وما بينوا من المخالفة بين القياس والإجماع فليس يدخل على ما قلناه، وذلك لأن ما قالوه حكم لاجتهاد إذا انفرد عن الإجماع فإذا اقترن به الإجماع صار دليلاً مقطوعًا به، ويجوز مثل هذا القول. ألا ترى أن القول عن الأمارة إذا اقترن به تصويب النبى ﷺ أفاد العلم المقطوع به، وإذا لم يقترن به أفاد الظن.

وأما قولهم: إنه ما من عصر إلا ويوجد فيه من ينفى القياس. قلنا: ليس الأمر على ما زعمتم والأصل فى الإجماع إجماع الصحابة رضى الله عنهم أجمعين ولسنا نعلم أن أحدًا منهم أنكر القياس والاجتهاد.

يبينة: أنه كما وجد فى الأمة من ينفى القياس قد وجد فيهم أيضًا من ينفى أخبار الآحاد ومن ينفى القول بالعموم، ثم أجمعوا أن الإجماع يجوز أن ينعقد بهما ولم

نعتبر خلاف من خالف ونظر إلى ما كان الأمر عليه فى عصر الصحابة رضى الله عنهم كذلك هاهنا. والله أعلم.

وقد حكى عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر قال: إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم لأنه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه وهذا لا يصح لأن الإجماع إذا وجد بأى دليل كان صار حجة وحرم خلافه وقد ذكرنا وجه ذلك، وإن كان عن اجتهاد ويدل عليه قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة» وما اتفقوا عليه أنهم إذا اتفقوا لا يجوز مخالفتهم على ما ذكرناه من قبل.

* * *

فصل

وأما الاجتهاد عن غير أصل كالاجتهاد فى جزاء العبد وجهات القبلة وأروش الجنايات وقيم المتلفات فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمنع. وأما من جوز القياس فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد[١]، والصحيح جوازه والذى ذكرناه دليلاً فى المسألة المتقدمة يصلح دليلاً فى هذه المسألة وفى هذا الموضع.

وقد قال بعض أصحابنا إن:

دلائل الاجتهاد التى ينعقد بها الإجماع من أوجه:

أحدها: أن ينعقد عن تنبيه من كتاب أو سنة.

فالتنبيه من الكتاب: كإجماعهم على أن ابن الابن فى الميراث كالابن[١].

والتنبيه من السنة: كإجماعهم على أن موت العصفور فى السمن كموت الفأرة.

والوجه الثانى: أن ينعقد عن استنباط من كتاب أو سنة فالاستنباط من الكتاب كإجماعهم على تحريم نكاح خالات الآباء وعماتهم وخالات الأمهات وعماتهن مثل تحريم الخالات والعمات والاستنباط من السنة كإجماعهم على توريث كل واحدة من الجدتين السدس والجدتان أم الأم وأم الأب وإن حجب أم الأم لأم أم الأم كحجب الأم لأم الأم.

---

(١) انظر الإجماع لابن المنذر (٦٦).

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٧٩) روضة الناظر (١٣٤)، المستصفى (١/١٩٦) المعتمد (٢/٥٩)، المحصول (٢/٩٣).

والوجه الثالث: أن ينعقد عن المناظرة والجدال كإجماعهم على قتال مانعى الزكاة وإن فى المرهونة إذا أجهضت دية الجنين.

والوجه الرابع: أن ينعقد عن استدلال بقياس كإجماعهم على أن حد العبيد فى الزنا كالأمة وأن الجواميس فى الزكاة كالبقر.

والوجه الخامس: أن ينعقد عن استدلال باجتهاد كإجماعهم على جهة القبلة وقد ذكر غير هذا وعندى أن هذا تكلف شديد وإذا ذكرنا جواز الإجماع عن الاجتهاد دخل فيه وجوه الاجتهاد جليها وخفيها.

وإذا علمنا أن الإجماع ينعقد عن أحد هذه الوجوه فاختلفوا أن الإجماع إذا انعقد بأخذ هذه الدلائل يكون منعقداً على الحكم الثابت بالدليل أو يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم. وذهب بعض المتكلمين من الأشعرية إلى أنه منعقد على الدليل الموجب وذكر أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل وهو الصحيح لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ولأجله انعقد الإجماع فعليه انعقد الإجماع ونبنى على هذا مسألة وهى أن الإجماع الواقع على موجب خبر من الأخبار هل يكون دليلاً على صحة الخبر؟ فمنهم من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله. ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر، وهذا أولى القولين لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به لأن التعبد ثابت بخبر الواحد وهذا التعبد ثبت فى حق الكافة، ولأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر وصار الحكم مقطوعًا به لأجل إجماعهم، وأما صحة الخبر على طريق أنه يكون مقطوعًا به فله طريق مخصوص فى الشرع على ما قلنا فى باب الأخبار فبطلت صحة الخبر وعدم صحته أو كونه خبراً واحداً أو خبر يقطع بثبوته ويوجب العلم بموجبه من ذلك الطريق فإن ظهر الإجماع ولم يعلم الدليل الذى انعقد به الإجماع فقد بينا أنه لا يجوز أن ينعقد إلا عن دليل فيكون انعقاده دليلاً على أنه انعقد عن دليل موجب له إلا أنه استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه وقد ذكرنا هذا من قبل والله أعلم بالصواب.

* * *

فصل: ولما عرفنا ما ينعقد به الإجماع من الأدلة فنتكلم الآن فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة، أما إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة فليست بحجة وقد بينا. ثم اعلم أنه لا اعتبار بالكافرين فى الإجماع لأن الإجماع إنما صار دليلاً بالسمع والأدلة السمعية التى

ذكرنا لم تتناول الكافرين[(١)]، وإنما تتناول المؤمنين على الخصوص، ولأن الإجماع حجة بمعرفة الأحكام الشرعية، والكفار لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية فلا يجوز اعتبارهم فى حجة الأحكام الشرعية والاعتبار أيضًا فى الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف ولأنا لو اعتبرنا جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف خرج الإجماع أن يكون حجة لأنه لا يكون بعدهم تكليف حتى يكون إجماعهم حجة فيه. ولأنا قد دللنا أن إجماع أهل كل عصر حجة والدلائل دلت أن الإجماع حجة فدلت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار أيضًا بمن ليس من أهل الاجتهاد فى الأحكام كالعامة والمتكلمين الذين يدعون علم الأصول، وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط فى صحة الإجماع وهو قول القاضى أبى بكر. وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين والمتكلمين[(٢)]. وتعلق من اعتبر غير الفقهاء بقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»، وهذا يتناول الكل وهذا لأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنهم عصموا عن الخطأ وليس يمتنع أن يكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطأ، وإذا لم يمتنع ذلك وكانت الظواهر هى الراجحة على أن الإجماع حجة عامة فى الخاصة والعامة اعتبر جماع الكل لكونه حجة ولأن الله تعالى قال: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء:١١٥] وهذا سينال الفقهاء والعامة، والصحيح: ما قدمنا لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان، وأما المتكلمون فلا يعرفون طرق الأحكام وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه والذى استدلوا به فأكثر ما فيه أنه عام فنخصه ونحمله على الفقهاء الذين يعرفون طرق الأحكام. ونقول أيضًا: إن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالوه عن استدلال وهى إنما عصمة عن الخطأ فى استدلالها والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة يدل عليه أن العامة يلزمهم المصير إلى قول العلماء فصار العلماء كأنهم المتصرفون فيهم فيسقط اعتبار قولهم وقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذى قالوه وقد روى أن أبا طلحة

---

(١) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٢١) روضة الناظر (١٢١) المحصول (٢/ ٩٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٣٢٤) المعتمد (٢/ ٢٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٨٠).

(٢) انظر نهاية السول (٣/ ٣٠٦) إحكام الأحكام (١/ ٣٢٢)، المحصول (٢/ ٩٢) روضة الناظر (١٢٠) المعتمد (٢/ ٢٤، ٢٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٠).

الأنصارى رحمة الله عليه كان يستبيح أكل البرد فى الصوم ويقول إنه: لا يفطر ولم يعد خلافه خلافًا لأنه لم يكن من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم.

وقد قال بعض أصحابنا: إنما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته فلا بد من إجماع الكل فى الشىء لينعقد عليه الإجماع، وقد ذهب إليه بعض المتكلمين وعندى أن هذا باطل ولا يعتبر قول العامة فى شىء من الأحكام سوى إن كان من الأحكام الظاهرة التى يعرفونها أو من الأحكام التى لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل فيوجب إخراج العامة وإطراح قولهم فى الأحكام أجمع، وعلى هذا نقول إن العلماء فى النحو والعربية واللغة لا نعتبر قولهم أيضًا فى انعقاد الإجماع عن الأحكام وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلا التفسير، وإنما يرجع إليهم فى الوقوف على أقوال المفسرين من السلف، وكذلك أمر المحدثين الذين لا يعرفون إلا الرواية فيرجع إليهم فيما يصح من الأخبار، وما لا يصح.

وأما الفقهاء الذين يرجع إلى قولهم فى انعقاد الإجماع فهم المجتهدون وسنذكر شرائط الاجتهاد من بعد.

وأما الذين يتكلمون فى الجواهر والأغراض وعرفوا بمحض الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه فلا عبرة بقولهم فى الإجماع وهم بمنزلة العوام.

وأما المتفردون بأصول الفقه فإن وافقوا الفقهاء فى ترتيب الأصول وطرق الأدلة كان خلافهم مؤثرًا يمنع من انعقاد الإجماع، وإن خالفوهم فيما يقتضيه استنباط المعانى وعلل الأحكام وغلبة الأشباه لم يؤثر خلافهم وانعقد الإجماع بدونهم والله أعلم.

وعلى الجملة: إذا أجمع المفتون على المسألة وبقى قوم لا يستقلون بأنفسهم فى معرفة حكم حادثة تقع لهم ويتعين عليهم فى ذلك تقليد غيرهم فوجوب مراجعتهم فى المسألة التى اتفق عليها الفقهاء المجتهدون محال.

ونقول فى تقسيم الفقهاء: إن من يعرف الفروع والأحكام ولا يعرف دلائلها وعللها فهذا ناقل يرجع إلى حفظه ولا يعول على اجتهاده ولا يرتفع الإجماع بخلافه.

وأما من يكون حافظًا للأحكام والفروع بدلائلها وعللها مشرفًا على الأصول فى ترتيبها ولوازمها عارفًا شبهها وأدلتها وعللها فهذا أكمل الفقهاء علمًا وأصحهم فيه اجتهادًا وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم فى الإجماع والاختلاف.

وأما من يكون حافظًا للأحكام والفروع بدلائلها وعللها غير عارف بالأصول وترتيبها

ولوازمها فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والسنة ولا يصح اجتهاده فيما يقتضيه دلائل الأصول فيما يصح اجتهاده فيه ويقع الإجماع بخلاف ما لا يصح اجتهاده لم يرتفع الإجماع بخلافه وهذا التقسيم ذكره المعرف بأقضى القضاة أبو الحسن الماوردى.

وأما الكلام فى اعتبار الورع فقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر فى أهل الإجماع، وقالوا: إن الفسقة وإن كانوا بالغين فى العلم مبلغ المجتهدين فلا يعتبر خلافهم ووفاقهم لأنهم بفسقهم خارجون عن محل الفتوى والفاسق غير مصدق فيما يقوله وافق أو خالف، وقد قال بعض أصحابنا: يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له بما يؤدى إليه اجتهاده، وليس له أن يقلده غيره فكيف ينعقد الإجماع عليه فى حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه. ويجوز أن يقال: إنه عالم فى حق نفسه مصدق على نفسه فيما بينه وبين ربه وهو مكذب فى حق غيره وغير ممتنع هذا الانقسام. وقد قال بعض أصحابنا: إن الفاسق يدخل فى الإجماع من وجه ويخرج من وجه[1]، وبيان ذلك أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه فسئل عن دليله فلجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاده خرج بغير دليل، فإذا ظهر من استدلاله على خلاف ما يجوز أن يكون محتملاً يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلاً فى جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقًا، لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر من استدلاله محتملاً لم يقيد لخلافه قال هذا القائل وفى هذا يفارق العدل الفاسق لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله لأن عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل، وهذا التقسيم لا بأس به وهذا كلام يقرب من مآخذ أهل العلم فَلْيُعَوَّل عليه.

قال: ورأيت فى كتاب الشيخ أبى إسحاق الشيرازى رحمه الله أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسًا مشهوراً أو خاملاً مستوراً وسواء كان عدلاً أمينًا أو فاسقًا متهتكًا يعتد بخلافه لأن المعول فى ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمشهور والفاسق كالعدل فى ذلك، والأحسن هو الأول. وأما الفسق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتد به فى الإجماع والاختلاف وقد نص الشافعى رحمه الله على قبول شهادة أهل الأهواء وهذا ينبغى أن يكون فى اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير. فأما إذا كان يؤديه إلى

---

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٣٢٤) روضة الناظر (١٢٢)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٢٦) المستصفى (١/ ١٨٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٨٠).

التكفير فلا يعتد بخلافه ووفاقه. وأما الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به طويل الذيل ضيق المجال وقد أكثر العلماء الكلام فى ذلك وليس هو بأمر هين لأن تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه وأسرع الناس إلى تكفير الناس الخوارج ثم المعتزلة وقد يطلق بعضهم فيقول من خالف الإجماع يكفر، وهذا أيضًا فيه نظر. وقد بينا طرفًا من ذلك والكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به ليس هذا موضعه فنتجاوز عنه وقد ذكر الأصحاب طرف ذلك فى كتاب الشهادات ونذكر ذلك فى التعليق وقد ذكر فى كتاب منهاج أهل السنة ما نقل عن بعض السلف الصالح والأئمة المقتدى بهم ونصصت على المواضع التى طلب الكفر فيها المتواطىء واتباعهم أسلم والله المرشد والموفق بمنه.

* * *

فصل: وأما الكلام فى عدد المجمعين:

فإن بلغ علماء العصر مبلغًا لا يتوقع فيهم التواطؤ على الكذب وهم الذين اعتبروا فى عدد التواتر فلا شك فى انعقاد الإجماع باتفاقهم. وأما إذا لم يبلغوا هذا العدد فذهب بعض علماء الأصوليين إلى أن لا يجوز الخطأ عدد علماء العصر عن مبلغ التواتر لأنهم ورثة الملة وحفظة الشريعة وقد ضمن الله تعالى قيامها ودوامها إلى قيام الساعة. فإذا عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ فربما يفقد منهم الاستقلال بحفظ الشريعة فلا يكون إليه حفظ الملة على الكمال.

وقد قال بعضهم: يجوز أن ينحطوا عن عدد التواتر وإذا انحطوا وأجمعوا يكون إجماعهم حجة[1]. وقال الأستاذ أبو إسحاق: لم يبق فى الدهر إلا مفتى واحد، واتفق ذلك لقوله حجة ويصير ذلك بمنزلة إجماع الأمة.

أما الأول: فبعيد لأنه يستحيل أن ينقص عدد العلماء فى عصر من الأعصار عن عدد التواتر خصوصًا وقد ورد الخبر فى ذهاب العلم فى آخر الزمان.

وأما الثانى: فالإشكال فيه أن العلم الضرورى هل يحصل بخبر الواحد أم بخبر جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر؟ وقال بعضهم: إن الله تعالى يحدث فى هذا العدد من الأمارات الدالة على صدقهم ما يوجد ذلك عنده وجود عدد التواتر، والأولى أن يقال: إنه يعلم صدقهم ضرورة لا بخبرهم لكن بخبر النبى ﷺ: «لا تزال طائفة من

(١) انظر المحصول (٢/ ٩٣) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٥٨)، روضة الناظر (١١٩) المستصفى (١/ ١٨٨)، تيسير التحرير (٣/ ٢٣٦).

أمتى على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله عز وجل»(١) .

وقد قيل إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورة يجب اتباعهم على قولهم فإن لم يقطع بأن الحق فى إجماعهم كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن لم يقطع بأن الحق فيه ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة، وذهب أهل الظاهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة دون إجماع أهل سائر الأعصار(٢)، وذهبوا فى ذلك إلى أن الإجماع إنما صار حجة بالسمع دون غيره والأدلة السمعية اختصت بالصحابة رضى الله عنهم دون غيرهم، ولك الأدلة: قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ [البقرة:١٤٣] وهذا خطاب مواجهة فيتناول الحاضرين دون غيرهم، ولنا قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين...﴾ [النساء:١١٥] وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»(٣) فلا يمنع أن يكون الله عز وجل عنى الصحابة بالخطاب وحده ليميزهم بهذه الكرامة عن غيرهم، والرسول ﷺ أيضًا عنى الصحابة رضى الله عنهم على الانفراد لتكون هذه المنحة لهم وهذا لأن الخطاب صالح أن يتناول الصحابة على الانفراد ولا يصلح أن يتناول التابعين على الانفراد بل إنما يصلح تناولهم مع من تقدمهم لأنهم الذين كانوا موجودين زمان الخطاب. وأما التابعون فلم يكونوا موجودين زمان الخطاب فتبين أن الأصل فى هذا هم الصحابة دون من بعدهم فيكون إجماعهم حجة دون من بعدهم.

قالوا: ولأن النبى ﷺ قال: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(٤) وإنما حكم بالاهتداء بالاقتداء بالصحابة دل أن غيرهم لا يكون بمثابتهم ولأن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختصوا بمشاهدة النبى ﷺ والحضور عند الوحى وكان ذلك مزية لهم لا توجد لمن بعدهم.

---

(١) أخرجه البخارى: الاعتصام (١٣/ ٣٠٦) ح (٧٣١١) ، ومسلم: الإمارة (٣/ ١٥٢٣) ح (١٧٠/ ١٩٢٠) ولفظ الحديث عند مسلم.

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٢٨) المحصول (٢/ ٩٣) المعتمد (٢/ ٢٧) روضة الناظر (١٢٩) المستصفى (١/ ١٨٥).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

وأما دليلنا: نقول: إن الأدلة للإجماع ولا تخص عصراً دون عصر فإن قوله عز وجل: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء:١١٥] لا يختص بعصر الصحابة رضى الله عنهم لأن التابعين من المؤمنين وكذلك أهل كل عصر وكذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ [البقرة:١٤٣] وقوله: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقول النبى ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[١] ليس لشىء من هذا اختصاص بعصر دون عصر، ولأنه لما كان نقل أهل كل عصر الأخبار كنقل الصحابة فى أحكام التواتر والآحاد وجب أن يكون فى الإجماع بمثابته ليكون كل خلف محجوجًا بسلفهم وليكون الشرع محفوظًا من الخطأ والغلط

بينة: أن أهل كل عصر حجة على من بعدهم فى البلاغ فكذلك وجب أن يكونوا حجة فى الإجماع.

وأما الجواب عن تعلقهم قلنا: قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ [البقرة:١٤٣] وقوله: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] خطاب لجميع الأمة بإجماع الأمة.

بينة: أنه وصفهم بما وصفهم فى الآيتين لانتسابهم إلى النبى ﷺ وكونهم من أمته ولأنهم قد دانوا لشريعته وهم أتباعه فى الأقوال والأفعال وهذا المعنى موجود فى أهل جميع الأعصار إلى قيام الساعة ولهذا المعنى لم ينقل عن أحد من السلف والخلف أنه حمل الآية على أهل عصر الصحابة دون من بعدهم. وأما قوله ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[٢] فمعنى ذلك من أحد وجهين: إما أنه ورد ليبين أن قول كل واحد منهم حجة وهذا صحيح على قول الشافعى رحمه الله وهو محمول على أن لمن بعد الصحابة أن يرجعوا إلى قول كل واحد من الصحابة فيما يرويه عن الرسول ﷺ والدليل على أن معنى هذا الخبر ليس الإجماع أنه قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»[٣]، وقوله: «بأيهم» يتناول الآحاد ولا يتناول جماعتهم. وأما قولهم: إن الصحابة اختصوا بعصر الرسول ﷺ ومشاهدته. قلنا: ولم ينبغى أنهم إذا كانوا كذلك وجب لأن يختصوا بكون إجماعهم حجة دون من بعدهم إذ ليس فى اختصاصهم بما اختصوا به ما يدل على اختصاصهم بكون إجماعهم حجة دون من سواهم والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.

فصل

أما الفصل الثالث : وهو بيان ما ينعقد فيه الإجماع:

اعلم أن الإجماع حجة فى جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من الأحكام الشرعية.

وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين:

أحدهما: [ما][(١)] يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع كحدث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة وما أشبه ذلك فلا يكون الإجماع فى هذا حجة لأنا بينا أن الإجماع دليل شرعى ثبت بالسمع، فلا يجوز أن يكون حجة ولا أن يثبت حكمًا قبل السمع، كما يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العمل به قبل السنة.

والضرب الثانى: ما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع والإجماع حجة فى هذا الضرب لأنه لما كان يجوز أن يعلم بعد الشرع والإجماع من أدلة الشرع جاز إثبات ذلك به.

وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعماره والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع ليس بحجة فيها[(٢)]؛ لأن الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول الله ﷺ وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة فى أحكام الشرع دون مصالح الدنيا وكذلك الإجماع ولهذا قال النبى ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم»[(٣)] وقد كان النبى ﷺ إذا رأى رأيًا فى الحرب راجع الصحابة فى ذلك وربما ترك رأيه برأيهم، وقد ورد مثل هذا فى حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك، ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين. وقد ذكر بعض المتكلمين أن الإجماع ينعقد فى أمر الدنيا أيضًا وإذا رأى أهل العصر شيئًا واتفقوا عليه لا يجوز مخالفته سواء كان فى أمر الدين أو فى أمر الدنيا، لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف على الأمة ولم يفصل بين أن يكون اتفقوا على أمر دينى أو دنيوى. والصحيح الأول كما سبق.

---

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) انظر نهاية السول (٣/ ٢٣٧، ٢٣٨) المحصول (٢/ ٤)، المعتمد (٢/ ٣٥) المحصول (٢/ ٩٧)، اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٥٧).

(٣) أخرجه ابن ماجه: الرهون (٢/ ٨٢٥) ح (٢٤٧١)، وأحمد: المسند (٦/ ١٣٨) ح (٢٤٩٧٣)، وذكره مسلم: الفضائل بلفظ: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، أخرجه مسلم: الفضائل (٤/ ١٨٣٦) ح (١٤١/ ٢٣٦٣).

فصل : إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين فى حكم مخصوص فإنه لا فرق بينهما فيه:

مثل الإجماع على أن لا فرق بين الصلاة والصيام فى وجوب النية وأن لا فرق بين الأكل والجماع فى إفساد الصوم لم يجز التفرقة بينهما كما نعتاد الإجماع على اجتماعهما وذهب بعض أهل العلم إلى جواز التفرقة بينهما بالدليل الموجب لافتراقهما لأنه إجماع منهم لم يتعين فى حكم والإجماع إنما ينعقد فى الأحكام المتعينة[1]، وقيل: إنه مذهب سفيان الثورى فإنه أفسد الصيام بجماع الناسى ولم يفسد بأكل الناسى، وهذا ليس بصحيح، لأن الإجماع على استوائها فى الحكم إجماع على حكم فلما لم يجز مخالفة الإجماع فى أعيان الأحكام لم يجز مخالفته فى تساوى الأحكام، فإذا وجب بالدليل ثبوت الحكم فى أحد المسألتين أوجب الإجماع ثبوته فى الأخرى، فيكون ثبوته فى الأول بدليله، وثبوته فى الثانى بالإجماع، وإن وجب الدليل نفى الحكم عن إحداهما وجب نفيه عن الآخر فيكون نفيه عن الأول بالدليل وعن الثانى بالإجماع، وإذا قام الدليل على فساد الصيام بجماع الناسى أوجب الإجماع فساده بأكل الناسى، وإذا قام الدليل على صحة الصيام مع أكل الناسى أوجب الإجماع صحته مع جماع الناسى وإذا اجتمعت الأمة على الفرق بين مسألتين فى حكم مخصوص لم يجز الجمع بينهما فى ذلك الحكم وجوز الجمع بين المفترقين من وجوب الفرق بين المجتمعين وهو فاسد بما قلناه، فإذا أوجب الدليل ثبوت الحكم فى إحدى المسألتين أوجب الإجماع نفيه عن الأخرى، وإذا أوجب الدليل نفيه عن إحدى المسألتين أوجب الإجماع ثبوته فى الأخرى.

وإذا اجتمعت الأمة على قولين فى حادثة لم يجز إحداث قول ثالث فيها، وجوزه

(١) اختلف الأصوليون فى ذلك على ثلاثة أقوال:

١ ـ يجوز مطلقًا (اتحد الجامع بين المسألتين أو اختلف).

٢ ـ لا يجوز مطلقًا.

٣ ـ وهو المختار للبيضاوى، تجوز التفرقه عند اختلاف الجامع ولا تجوز عند اتحاده.

ومحل النزاع إذا لم ينصوا على عدم الفرق بينهما فإن نصوا على ذلك فلا خلاف فى عدم جواز التفرقة بين المسألتين فى الحكم، انظر نهاية السول (٣/ ٢٧٥)، المحصول (٢/ ٦٤)، روضة الناظر (١٣٢) المعتمد (٢/ ٤٦)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٢٧٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦١).

بعض أهل الظاهر. وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبى حنيفة: إن اختلافهم على قولين يوجب تسويغ الاجتهاد فجاز إحداث قول ثالث كما لو يستقر الخلاف[1].

وأيضًا فإن الصحابة اختلفوا فى زوج وأبوين، وامرأة وأبوين على قولين، فجاء ابن سيرين وأحدث قولاً ثالثًا فقال فى امرأة وأبوين بقول ابن عباس، وفى زوج وأبوين بقول سائر الصحابة، وأقره سائر العلماء على هذا فلم ينكروا عليه مخالفة الإجماع.

والصحيح ما قدمنا من تحريم إحداث قول ثالث لأن إجماعهم على قولين إجماع على تحريم ما عداهما فلما لم نجز خلاف الإجماع فى القول الواحد لأنه يتضمن تحريم ما عداه فكذلك لا يجوز خلاف إجماعهم على القولين لإجماعهم على تحريم ما عداه يدل عليه أنه قد ثبت أن الحق لا يخرج عن الإجماع. فلو جاز إحداث قول ثالث لم يعتقدوه يخرج الحق عن أقوالهم لأنا إنما جوزنا ذلك فيجوز أن يكون الحق فى القول الثالث، وفى هذا إبطال الإجماع.

وأما قولهم: إن اختلاف الصحابة على قولين يوجب جواز الاجتهاد.

قلنا: يوجب جواز الاجتهاد فى طلب الحق من القولين. فأما فى قول ثالث فلا لما بينا أن فى إثبات قول ثالث إبطال إجماعهم.

وأما الذى حكوه عن ابن سيرين.

قلنا: هو لم يخالف الصحابة بل أخذ بكل واحد من القولين فى إحدى المسألتين فصار قوله داخلاً في القولين غير خارج منهما، وعلى أن ابن سيرين قد عاصر الصحابة وأفتى معهم فاعتد بخلافه فيهم.

ومثال هذه المسألة: مسألة الحرام وهى: إذا قال لزوجته: أنت علىَّ حرام فإن الصحابة اختلفوا فى هذه المسألة على خمسة أقاويل وأحدث مسروق قولاً سادسًا وقال:

---

(١) اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة:

القول الأول: لا يجوز إحداث قول ثالث فى المسألة مطلقًا سواء كان القول الثالث رافعًا لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له. وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء.

القول الثانى: يجوز مطلقًا وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية.

القول الثالث: التفصيل بين ما يرفع متفقًا عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز، والمختار للرازى والبيضاوى والآمدى وابن الحاجب، انظر نهاية السول (٣/٢٨٦، ٢٨٧) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٨٤)، المحصول (٢/٦٢)، روضة الناظر (١٣١) المعتمد (٢/ ٥٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٨).

لا أبالى أحرم امرأتى أم قصعة من ثريد يعنى أنه ليس بشىء، فقال الأصحاب: إن مسروقًا عاصر الصحابة فاعتد بخلافه فيهم. وأنا أقول هذا فى مسروق صحيح، أما فى ابن سيرين فبعيد لأنه وإن أدرك عصر الصحابة رضى الله عنهم فلم يكن فى ذلك الوقت فى عداد من يعتد بقوله يتبع قولهم بخلاف مسروق فإنه من متقدمى التابعين وأدرك زمان عمر رضى الله عنه وما بعده وكان من الفقهاء المتقدمين فى عصر الصحابة. وقد قال بعض أصحابنا: إن ابن سيرين محجوج بقول الصحابة رضوان الله عليهم وقول من قال: إنه لا ينكر عليه فلعله لم يظهر فى ذلك الزمان فلهذا لم يروا الإنكار عليه ونحن ننكره ونقول قد خالف إجماع الصحابة فى هذه المسألة.

وإذا أجمعت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على دليل فى حكم لم يتعد وهو فى المجلدة الثانية.

* * *

تم المجلد الأول بحمد الله وعونه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. يتلوه الثانى إن شاء الله تعالى.

* * *

الفهرس

الموضـــــــوع الصفحة

الموضـــــــوع | الصفحة

الموضـــــــوع — الصفحة

الموضـــــــــوع | الصفحة

الموضـــــوع | الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة